Viktorin Strigels Lehre

von dem

peccatum originis.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Licentiatenwürde der theologischen Fakultät

der Universität Halle-Wittenberg

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

vorgelegt von

Albert Pommerien,

Pastor in Landringhausen (Bez. Hannover).

Buchdruckerei des Stephansstifts, Hannover.

1917.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41534918_0033

Inhaltsübersicht.*)

Seite

A. Strigel und Flacius von 1556 bis zur Weimarer Disputation 3

B. Die Lehre Viktorin Strigels von dem peccatum originis.

1. Ausgangspunkt der Lehre Strigels 23
2. Wesen des peccatum originis 44
3. Wirkung des peccatum originis und ihre Grenzen 56
4. Kräfte der seelischen Potenzen 67
5. Einordnung des peccatum originis in das Substanzschema der melanchthonischen Schulphilosophie 107
6. Ursprung und Fortpflanzung des peccatum originis 117

C. Schluß 119

Anhang.

Strigels „Kurtzer Vnterricht vom freyen willen." (Handschrift der Herzogl. Bibl. Wolfenbüttel) . . . 124

*) Leider fehlt es nicht an Druckfehlern. Ich habe sie nicht bezeichnet. Soweit ich selbst gesehen habe, sind sie überall leicht zurechtzustellen.

Lebenslauf.

Der Verfasser der vorliegenden Arbeit wurde geboren am 12. Dezember 1883 in Gr. Bollensen, Kr. Uelzen, als Sohn des weiland Landwirts A. Pommerien. Er absolvierte das Königl. Kaiser Wilhelms-Gymnasium in Hannover und widmete sich von Ostern 1903 bis Mich. 1906 in Leipzig und Göttingen theologischen, sowie daneben einigen philosophischen, juristischen und medicinischen Studien. Mich. 1906 bestand er das erste theologische Examen. Im Jahre 1906/07 war er Hauslehrer in Dortmund im Hause des Herrn Generaldirektors der Essener Creditanstalt, Konsuls der Niederlande W. Hild. Die Jahre Mich. 1907 bis dahin 1909 verlebte er als Hospes im Kloster Loccum. Nach seinem im Herbste 1909 bestandenen zweiten theolog. Examen wurde er im November 1909 ordiniert und, nach wechselnder Tätigkeit als Cooperator und ständ. Collaborator, im Mai 1917 von dem Königlichen Landeskonsistorium zu Hannover auf die Pfarrstelle Landringhausen, Bez. Hannover, berufen.

Die erste Anregung zu dieser Arbeit empfing der Verfasser von Herrn Geheimrat Professor D. Dr. Kattenbusch, der ihm auch sein stets gleichbleibendes gütiges Interesse an ihrem Fortgange bewiesen und ihm manchen wertvollen Rat erteilt hat. Er weiß sich seinem hochverehrten Lehrer zu besonderem aufrichtigen Danke verpflichtet und möchte diesen auch an dieser Stelle zum Ausdruck bringen.

A. Strigel und Flacius von 1556 bis zur Weimarer Disputation.

Viktorin Strigel[1] war seit Eröffnung des Gymnasium academicum, am 19. März 1548, Professor der Theologie und Philosophie in Jena. Obwohl im Grunde Philippist, folgte er doch, damals erst 24jährig, mit seinem Melanchthon befreundeten Schwiegervater, dem herzoglichen Rat Franz Burckard,[2] und dem ihm geistesverwandten Collegen Joh. Stigel zunächst den Anschauungen der am Hofe herrschenden lutherischen Majorität, welche die Wittenberger Theologen und besonders Melanchthon befehdete.[3]

Um diese antiphilippistische Partei noch mehr zu stärken, Jena zu einer „Burg des echten Luthertums" zu machen,

---

[1] Vgl. Kawerau P. R. E.[3] 19, 97 ff. und W. Preger, Matthias Flacius Illyrikus und seine Zeit. Bd. 2, 116 u. ö.

[2] Preger schreibt 2, 117 Burghard. In den mir vorliegenden Handschriften begegnete mir die oben vorgezogene Schreibweise.

[3] Otto Ritschl wirft in seiner „Dogmengeschichte des Protestantismus" Bd. 2, 424 f. Anm. 5 die Frage auf, wie Strigel, der ursprünglich Anhänger Melanchthons war, doch Jahre lang es mit der Gegenpartei habe halten und sich an entscheidenden Maßregeln gegen den Philippismus habe beteiligen können. Soviel ich gesehen habe, hat dieses Verhalten Strigels bereits den Zeitgenossen Anlaß zu bitteren Vorwürfen gegen ihn gegeben. Insbesondere hat auch Flacius ihn später wiederholt auf diese einstige Stellungnahme gegen Melanchthon hingewiesen. Indessen hat Strigel stets diesen ihm persönlich hernach zweifellos sehr unangenehmen Punkt in seinem Leben geflissentlich um- und übergangen. Nirgends hat er seinen Gegnern mit einer Rechtfertigung geantwortet. Jedoch sahen Zeitgenossen, wie mir scheint, mit Recht, in seiner Abkehr von Melanchthon einen Einfluß von Strigels zweitem Schwiegervater D. Erhard Schnepf. Und in einer Handschrift (Wolfenbütteler Bibl. Aug. Hdschr. 12, 8 fol. 231) finde ich die Bemerkung: „Strigel hat erstlich, wie seine Schriften besagen, de tribus causis et synergia gelehret, wie Philippus. Hernach hat ihn D. Schnepf von dieser Meynung gebracht, denn sie ist ganz papistisch, wie denn die Cölnische Theologi in öffentlichen Büchern schreiben, Philippus habe Lutheri und seine alte Lehre vom freyen Willen revocieret vnd sey zu ihnen getreten, vnd in conventu Vinariensi hat Victorinus neben seinem Schweher seligen D. Schnepf, Bischof Amsdorfen, M. Goldschmidt de libero arbitrio recht sondieret, vnd geschrieben. Aber nach dem Wormsschen Colloquio hat er sich in dem vnd anderen Artikeln verkehrt vnd ist wiederum auf seine alte vorige Meynung gefallen."

berief der Herzog Johann Friedrich der Mittlere 1556 auf Amsdorfs Veranlassung als „obersten Superintendenten" und Professor der Theologie nach Jena den schärfsten Gegner der Wittenberger, Matthias Flacius Illyrikus.[1]

Wie Strigel, der persönliche Freund und zweifellos der talentvollste, gelehrteste und tüchtigste Schüler Melanchthons, war auch Flacius während seines Aufenthaltes in Wittenberg ein spezieller Schüler Melanchthons gewesen. Der adiaphoristische Streit hatte ihn zu seinem Gegner gemacht, ne universus status religionis in Germania, per Lutherum instauratus, horribiliter everteretur.[2] Doch in manchem, so u. a. hinsichtlich der Auffassung der „Kirche" ist der Illyrier stets Melanchthons Schüler geblieben.

Aber Luthers Rechtfertigungslehre war ihm, wenn auch schon in ihrer schulmäßig versteinerten Gestalt, persönlich wichtig geworden. Und zu Rom fühlte er den schärfsten Gegensatz. So rückte er immer mehr von Melanchthon ab; und der fortschreitende Kampf machte ihn zum schärfsten Gegner des Philippismus. Er wollte nun nichts weiter sein als ein Schüler und Nachfolger D. Luthers.

Am 17. Mai 1556 hielt Flacius in Jena seine Antrittsvorlesung über die verschiedenen kirchlichen Strömungen und Grundsätze der Gegenwart[3] und trat nun als College an die Seite Strigels, der einst Melanchthons dogmatische Anschauungen ganz und gar in sich aufgesogen hatte und in seinen Vorlesungen das auch in stets wachsendem Grade zum Ausdruck brachte.[4]

Diese Uebersiedelung des Illyriers nach Jena, die auch die Freunde Strigels anscheinend mit Besorgnis erfüllte,[5] wurde von einschneidender, ja entscheidender Bedeutung für das Verhalten Strigels. Bisher folgte er, wie gesagt ist, wenigstens nach außen hin, der am Hofe führenden lutherischen Partei.

---

[1] Vgl. W. Preger, Matthias Flacius Illyrikus und seine Zeit, 2 Bde., München 1859 u. 1861; Twesten, Matthias Flacius Illyrikus, eine Vorlesung, Berlin 1844; Kawerau, P. R. E.[3] 6, 82 ff.

[2] Corpus Reformatorum ed. Bindseil IX. p. 25 f 28, das Urteil der Flacius verbundenen Magdeburger Prediger.

[3] Vgl. Preger 2, 107 ff.

[4] G. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie 1862 Bd. 1, 102 f. 95.

[5] Vgl. Preger 2, 118.

Jetzt sagte er sich von ihrem angesehensten Führer und damit auch zugleich von der Partei mehr und mehr los. Bereits im Juli 1557 erklärte er in einem nicht für die Oeffentlichkeit bestimmten Briefe:[1] Malo certe cum Christo errare, quam architectis novae theologiae consentire. Und zugleich zeigte er seinen Freunden an, daß es ihm unerträglich sei, des Flacius Verhalten gegen die Wittenberger und besonders sein Verhalten Melanchthon gegenüber, das durch persönlich erlittene Kränkungen und Härten bis zur Schroffheit gesteigert war, noch fernerhin unwidersprochen zu lassen.[2] Persönliche Eifersucht,[3] die von Wittenberger Freunden geschürt wurde, und Beeinflussungen und Einwirkungen, die, soviel ich sehe, auch von Melanchthon persönlich ausgingen, machten ihn zum Gegner des am Hofe fast unbeschränkt einflußreichen Flacius und führten ihn damit auf seine ursprüngliche Richtung zurück.

Flacius hingegen bemühte sich sichtlich, Strigels Freundschaft zu gewinnen. Anscheinend dank der Friedensliebe Schnepfs erreichte er, daß, wenigstens äußerlich, im ersten Jahre des Zusammenarbeitens „gute Einigkeit und Friede“ [4] bestand.

In zunehmendem Maße wurde er indessen von Strigel und dessen Freunden angegriffen.[5] Von vertraulichen Klagen, die sie unter einander über ihn führten, gingen sie zu öffentlichen Schmähungen über: daß Flacius ein „Sykophant“, ein „Feind der Augustana“ sei und dergl. In einem Briefe an den Herzog[6] wurde der Illyrier beschuldigt, daß er „comica facie“ seine Urteile verhülle. Gelegentlich zählt Flacius zwölf Punkte auf, wodurch Strigel auf Schritt und Tritt versucht habe, ihn zu verdächtigen, wie er wörtlich sagt: „ut me in omnium odia invidiamque induceret.“[7]

---

[1] Handschriftl. Fragment in der Wolfenb. Bibl. Cod. Helmst. 64, 2.

[2] Vgl. Preger 2, 118; O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus 2. Bd., Leipzig 1912, S. 424 Anm. 5.

[3] Preger und Ritschl ibid.

[4] Flacius, Erzehlunge der Religionsstreitten Bl. A. a. iij.

[5] Flacius beklagt sich darüber in einem Schreiben an die herzoglichen Räte vom 6. Dez. 1560. Hdschr. Wolfenb. Bibl. Cod. Helmst. 64, 2 fol. 420.

[6] Datiert vom 5. Dez. 1560. Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64, 2 fol. 425.

[7] Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64, 2 fol. 421.

Im Jahre 1558 wurde der Gegensatz auch in die Oeffentlichkeit getragen. Die Veranlassung war die Abfassung des Confutationsbuches. Strigel, Schnepf und der Superintendent Hügel in Jena wurden mit der Abfassung eines Entwurfes beauftragt. Gern hätten sie, besonders Strigel, den Auftrag abgelehnt. Sie widerrieten die Inangriffnahme des Unternehmens als unnötig und nicht unbedenklich. Doch fügten sie sich schließlich auf wiederholtes Andringen des Fürsten.

Zur Begutachtung und Besserung des von ihnen gelieferten Entwurfes berief dann Johann Friedrich die Jenaer Theologen mit Einschluß der Superintendenten zu einer Synode nach Weimar. Auch Strigel wurde eingeladen, obwohl Flacius nachdrücklich widerraten hatte, da Strigel ja in dem Entwurf seine Meinung zum Ausdruck gebracht habe. Flacius befürchtete den Ausbruch eines Streites. Und in der Tat geriet er mit Strigel hart zusammen, als er eine schärfere Formulierung einiger Sätze forderte, während Strigel, persönliches Sich-Geltendmachen-Wollen und sachliches Interesse des Antragstellers verquickend, jede Aenderung mit Heftigkeit ablehnte und in schärfster Weise gegen Flacius polemisierte.[1] Gleichwohl wurden die Vorschläge des Illyriers angenommen, und selbst Schnepf stimmte ihnen weithin zu.

Solcher Sieg des Flacius erbitterte Strigel bis zur Leidenschaftlichkeit. Und er gab daher seiner Erbitterung nach seiner Rückkehr nach Jena, wenn sich ihm in Vorlesungen oder anderswo Gelegenheit bot, in wenig edler Weise Ausdruck.[2]

Flacius schwieg zunächst darauf. Er hatte unverkennbar die ehrliche Absicht, soviel an ihm lag, Friede zu halten. Schließlich sah er sich jedoch durch die überhandnehmenden Schikanen und Schmähungen, die seine Gegner ihm zufügten, genötigt, den Herzog zu bitten, er möge Remedur schaffen und „Fried und Einigkeit in der Schul" herbeiführen.[3] Und zwar bat er nicht um Bestrafung Strigels, sondern daß er allein insonderheit freundlich vermahnt würde, sein „öffentlich schreien vnd schmehen" wider Flacius forthin unterlassen zu wollen.[4]

---

[1] Flacius, Erzehlunge 1568, Blatt iiij. f.
[2] Ebendort Bl. Bb.; Preger 2, 120.
[3] Flacius, Erzehlunge, Bl. Bb.
[4] Ebendort.

Der Herzog hoffte durch eine Confrontation zwischen Flacius und Strigel Versöhnung herbeiführen zu können. So forderte er sie beide alsbald, noch im Jahre 1558, auf die Burg nach Jena zu einer Aussprache tum de doctrina, tum de iniuriis.[1]

Das Ergebnis dieser mündlichen Verhandlung war, daß Strigel nicht nur, wie Preger als Resultat anführt,[2] zugestand, von Flacius bisher nicht beleidigt worden zu sein, sondern daß er auch als Beleidiger um Verzeihung zu bitten bereit war. Indessen meinte Flacius unter den gegenwärtigen Umständen mit der Form der Entschuldigung des Gegners nicht einverstanden sein zu dürfen, zumal Strigel sich dem Antrage, über die von ihm angegriffene flacianische Lehre auf einer öffentlichen Provinzialsynode und Disputation zu verhandeln, gänzlich abweisend entgegenstellte.[3] Vor allem diese Ablehnung Strigels war es auch, die bei dem Herzog eine Stellungnahme mehr und mehr gegen Strigel für Flacius bewirkte.

Deshalb übertrug der Herzog, der sich jetzt noch offenkundiger als zuvor auf die Seite des Illyriers stellte, auf dessen Veranlassung gegen Ende des Jahres 1558 in Coburg, wo sich gerade der Hof aufhielt, Musäus, dem Coburger Hofprediger Max Mörlin und dem Superintendenten zu Heldburg, Johann Stößel, die Flacius befreundet waren, die Revision und Redaktion der Weimarer Confutationsartikel und Flacius selbst die letzte Zensur des Buches.

Dieses unter dem Namen des Herzogs herausgegebene Buch enthält neun Confutationen. Die Frage nach dem peccatum originis kommt noch nicht besonders in Betracht. Sie wird erwähnt in confutatio VI. gegen den error de libero arbitrio seu de viribus humanis. Dort heißt es fol. 45: oritur hic error facultatem virium humanarum superbe praedicans et extollens ex ignorantia peccati originalis et destructae imaginis Dei, et ex admiratione et fiducia nostrae indiciae, ac denique ex plausibilibus Philosophiae dogmatibus. Im Jahre 1559 erschien das Buch, die „Gorgo und Pallas-

---

[1] Brevis narratio de controversia inter Flacium et Victorinum et Hugelium. Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64, 2 fol. 242.

[2] Bd. 2, 122.

[3] Brevis narratio ebendort.

ägide des rigorosen Luthertums", bearbeitet von Flacius in Verbindung mit Aurifaber in Weimar, während zu gleicher Zeit auf Veranlassung des Flacius in Braunschweig eine Ausgabe von Mörlin und Sarcerius besorgt wurde.

Kaum war das Confutationsbuch veröffentlicht,[1] da erklärte sich auch Strigel, der nicht zuletzt auch dadurch sich gereizt fühlte, daß er nicht zur Schlußabfassung herangezogen worden war, in seinen Vorlesungen öffentlich dagegen. Gleichzeitig sandte er ein Rechtfertigungsschreiben wegen seines Verhaltens an den Herzog.[2] „Aus dringender und unvermeidlicher Not", auf daß ihm nicht das Stillschweigen hernach ein „unruhiges Gewissen" mache,[3] wende er sich gegen die ernstlich anbefohlene[4] und auferlegte Confutationsschrift.[5] Damit sprach er offen seinen Dissensus aus. Und sein oppositionelles Vorgehen stellte er auch dann nicht ein, als der Herzog ihn auf gütlichem Wege mehrmals zum Schweigen vermahnte.[6]

Das hatte zur Folge, daß der Herzog, wahrscheinlich zufolge einer offenbar aus dem Lager der Flacianer stammenden anonymen Notwendigkeitserklärung,[7] ohne weitere Mitteilung

---

[1]) Melanchthon las das Buch mit tiefem Schmerze (C. R. IX. 763), während Landgraf Philipp von Hessen das protestantische Schisma beklagte und bedauerte, daß die Liebe auf allen Seiten so gar kalt erscheine (C. R. IX. 752). Aehnlich lauteten viele andere maßgebende Urteile.

[2]) Ein Sendbrieff M. Victorini Strigelii an Hertzog Johans Friedrich den Mittleren. Datum Jhena Freytag nach Purificationis ao. Christi 1559. Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64, 2 fol. 43—50. (Original.) Eine Abschrift, die verkürzt ist um den Schluß fol. 49b—50a findet sich fol. 35—39.

[3]) fol. 35 und 43.

[4]) Die Befolgung des Buches und seiner Lehren wurde befohlen unter Androhung fürstlicher Strafe und Ungnade.

[5]) Den Inhalt des Schreibens gibt in den Hauptpunkten Preger 2, 122 wieder. Der Inhalt des Strigelschen Briefes deckt sich in der Sache mit dem „Sendbrieff M. Andreae Hugelii ahn Hertzog Johannes Friedrichen usw. Jhenae, Dienstag nach Sexages. 1559." Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64. 2 fol. 40—43.

[6]) Brevis narratio fol. 242.

[7]) Causae cur necesse sit Victorinum hinc amoveri. Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64, 2 fol. 447 f. Es werden hier neun Punkte angeführt. U. a. wird die Wegführung Strigels deswegen als unbedingt notwendig hingestellt, weil Gottes Auftrag unmißverständlich besage, daß das Böse aus dem Mittel geschafft werden müsse, da ein wenig Sauerteig den ganzen Teig versäuere, da kein Friede in Jena sein könne, weil Strigel der Urheber aller Streitigkeiten sei, Schrift und Bekenntnis mißachte usw.

an Flarius und andere Theologen Strigel und den Superintendenten Hügel in Jena am zweiten Ostertage 1559 frühmorgens verhaften und nach der Leuchtenburg bei Jena und etwas später Strigel von dort nach dem Grimmenstein zu Gotha gefangen fortführen ließ.

Nach der Vermutung des Flacius und seiner Freunde[1] hoffte Johann Friedrich durch diesen Gewaltakt auf die Gefangenen einen Druck auszuüben, daß sie der Confutationsschrift zustimmten. Auf diese Vermutung führte sie der Um-

---

[1]) Es handelt sich bei ihnen nur um eine Vermutung. Den tatsächlichen Grund, bezw. die sicheren Gründe hat, wenigstens nach ihrer gelegentlich mit Nachdruck abgegebenen Erklärung, der Herzog auch sie nicht wissen lassen. Strigel selbst sagt in seiner ersten Verteidigungsschrift von der Leuchtenburg aus (Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64, 2 fol. 90), es sei ihm nur das zweifache vorgeworfen worden: 1. daß er nicht beständig wäre in Religionssachen, sondern von einem auf das andere fiele; 2. daß er seltsame Praktiken wider seine Zusage und sein debitum treiben solle. Mehr ein Gerücht als wirkliche Tatsachen gibt das Schreiben „Ursachen, worumb der Pfarrher zu Jhena vnd M Victorinus Strigel weg auff die Leuchtenburg gefuert sind, am Ostermontage fruehe vmb drei hor, den 27. Marcij Anno 1559)". (Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64, 2 fol. 83—84.) Dort werden folgende Gründe angegeben: 1. Daß die Gefangenen in etlichen Punkten von der reinen Lehre, die Gott uns durch sein Werkzeug D. Luther gegeben habe, sollten abgewichen sein, als im Artikel vom freien Willen — wider ihre vorige Erklärung — und also „falsche irrige Opinion und Verfelschung in die Einfältigen, die ihnen in Kirche und Schule vertraut sind, gegossen" hätten. 2. „Daß Viktorinus nicht solle bei dem bestanden sein, das er zu Worms auf dem Colloquio gehandelt und protestiert hat. Auch mit nichts wollen antworten auf die falschen Berichte, so darüber von etlichen .... zu Hohn und Schmach, und der Sache zum Schaden und Abbruch ergangen, obwohl es der Fürst begehrte und die hohe Notdurft erfordert haben." 3. „Daß sie beide sollten viel, auch in öffentlichen Predigten und Lektionibus auf etliche Professoren der Universität wider fürstlichen Befehl übel geredet haben." 4. „Daß sie es heimlich mit den Wittenbergern, oder etlichen, so Adiaphoristen genannt, gehalten, ihnen auch viel zugeschrieben haben." 5. „Daß sie die Confutation der Irrtümer, so der Fürst hat ausgehen lassen, nicht allein nicht haben wollen willigen und fördern, sondern sich auch in etlichen Artikeln dawidergesetzt, die Schüler und dazu andere bewegt und verhetzt, zum wenigsten mit ihrem Ansehen auch dawider zu sein." 6. „Daß sie nicht sollen heimlich und verschwiegen gehalten haben etliche vertraute Händel, wie sie pflichtgemäß hätten tun müssen, da sie es an Eidesstatt zugesagt und angelobt hatten." 7. „Habe man sich für einen Anhang besorgt und Wüterei, es möchte zu weit einreißen, daß man ihm danach nicht hätte wohl, ohne große Gefahr und Aergernis steuern und wehren können."

stand, daß der Herzog alsbald nach der Inhaftierung durch seine Ratgeber mit Strigel und Hügel Verhandlungen anknüpfen[1] und sie auffordern ließ, die Gründe für ihr Verhalten schriftlich aufzuzeichnen.

Nach Eingang dieser Rechtfertigung der beiden Gefangenen[2] mußten Musäus und Stößel, zu denen etwas später auch noch Amsdorf[3] hinzukam, versuchen, jenen die vorgebrachten Gründe und Bedenken zu zerstreuen, bezw. zu widerlegen.

Die von Stößel und Musäus danach schriftlich fixierte Apologie des Confutationsbuches[4] wurde dann, zusammen mit der Rechtfertigungsschrift der Inhaftierten, Flacius zur Begutachtung zugesandt.

Nach Mitteilung seines Gutachtens[5] an den Fürsten und

Es wurde auch geredet von „trotzigen und stolzen Antworten, so sie dem Fürsten sollten gegeben haben". Auch ging die Rede, der Fürst sei zu solchem Ernst veranlaßt worden durch das Verhalten des Menius, der für die ihm zuteil gewordene „gnädige Gelindigkeit des Fürsten mit bösem bitterem Schreiben übel gedankt" habe. Außerdem fürchtete man wohl, Strigel und Hügel möchten sich heimlich entfernen, wie Menius getan hatte. „Man hälts auch dafür, daß es sei geschehen anderen zum Exempel und zur Warnung."

[1]) Die von Preger 2, 124 angeführte Verhandlung zwischen den Gefangenen einerseits und Musäus und Stößel andererseits bildete nicht, wie Preger angibt, den ersten, sondern nach der **Brevis narratio** (Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64, 2 fol. 242) schon den zweiten Schritt des Herzogs.

[2]) Die erste Viktorini auß Leuchtenburg antworth. Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64, 2 fol. 90 f. Des **pharhers** erste antworth. Hdschr. ebend. fol. 91 f. **Victorini** ander antworth auß Leuchtenburg 3. Apr. 1559. Hdschr. Ebend. fol. 97 ff. Des **pharhers** ander Antworth. Ebend. fol. 94—97.

[3]) Amsdorf hatte sich zuvor schriftlich gegen Strigel und Hügel an den Fürsten gewandt in seinem „Bedenken vber die zwo antworth der zweyen auß Leuchtenburgk". Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64, 2 fol. 101—107.

[4]) **Apologia** vnd warhaftige verantwortung des fürstlichen ausschreibens vnd **confutation** wieder die vermeynte erinnerung vnd ertichte beschwerung **Victorini** vnd des **pharhers** zu Jhena. Unterschrieben ist dieses handschriftliche Exemplar eigenhändig „Musaeus." „Stosselius." Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64, 2 fol. 50b—80. Vergl. Preger 2, 124 Anm. **. Das hier genannte Werk ist verfaßt „durch M. Johannem Stosselium jetzt Superintendent alda" (Jena). Bei Preger sind einige Wörter anders geschrieben als in dem handschriftlichen Exemplar.

[5]) **Illyrici judicium** von den Schriften vnd Handlungen, so zwischen denn Zweyenn irrenden vnd etlichen anderen **Theologis** gehandelt vnd ergangen seindt. Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64, 2 fol. 122b.—133.

an den Hof wurde Flacius im Anfange des Sommers mit den fürstlichen Räten und Canzlern, sowie Musäus und Stößel nach Gotha gesandt zu einer „Disputation oder Colloquium" mit Strigel. Auch Amsdorf, Milo und der dortige Hofprediger Stigel nahmen teil.[1]

Aber vier Tage dauerte es, ehe Strigel mit Mühe zur Einwilligung in eine Unterredung veranlaßt werden konnte. Und auch dann wurde so viel wie nichts erreicht.[2] „Er fragte", sagt Flacius,[3] „nichts nach keinem Grund der Schrift." Auch seine Gefangensetzung beirrte ihn nicht in der Ueberzeugung von der Richtigkeit seiner Lehre; noch bewog sie ihn zu irgend welchen Konzessionen. Freilich sagt Preger,[4] Strigel habe sich „zu einigen Konzessionen in Bezug auf die Lehre vom freien Willen" verstanden, diese jedoch hernach „wieder zurückgenommen". Leider unterläßt er es aber anzugeben, worin diese Konzessionen bestanden haben sollen. Soviel aus der Schrift „Musaei, Stosselii, Illyrici Antwort auf M. Victorini iungste vbergebene schrifft, vnd mündliche gegenwürff im Colloquio zu Grimmenstein gepflogen in obgedachten schloß, die ander wahr nach Trinitatis Anno 1559"[5] hervorgeht, trifft Pregers Urteil nicht zu. Auch die von Preger selbst abgedruckte Stelle läßt, meine ich, eher das Gegenteil vermuten von dem, daß Strigel irgendwo und irgendwie Konzessionen gemacht hätte. Würde Strigel sich auch nur zu einigen geringen Konzessionen bereit gefunden haben, so ist es m. E. rätselhaft, wie Flacius in dem von Preger angeführten Schreiben unter Hinweis auf sein Bemühen, Strigel zu bewegen, ut veritati ipse vicissim cederet, berichten konnte: ille magna verborum acerbitate grassaretur, mihique et cuculos et alia contumeliose objiceret. Das hätte Strigel gewiß nicht getan, wenn er in irgend einem wichtigen Punkte etwas nachgegeben hätte. Vollends sehe ich Pregers Urteil ins Unrecht gestellt durch die Responsio Victorini circa finem Maii post Colloquium. Dat. in arce Grimmenstein, 28. et 29. Maij Anno Christi 1559.[6]

1) **Brevis narratio fol. 243.**
2) **Flacius, Erzehlunge Bl. Bb. ii.**
3) **Ebend.**
4) Matth. Flacius Illyr. u. s. Z. 2, 125.
5) Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64, 2 fol. 134—151.
6) Ebendort fol. 152—163.

Wie die mir vorliegenden handschriftlichen Aeußerungen Strigels während seiner Haft auf Grimmenstein zeigen, dachte er überhaupt nicht, und gerade während der Haft am allerwenigsten daran, seinem Gegner in irgend einem Punkte nachzugeben. Ich habe den Eindruck, daß ihm von seinen Freunden ziemlich weitgehende Mitteilungen gemacht worden sind über die Folgen, die seine Verhaftung für den Herzog und die Flacianer hatte, daß auch Fürsten sich für seine Freilassung bei dem Herzoge verwandten,[1] daß die Partei derer, die mit ihm waren, größer und einflußreicher war als die Partei derer, die gegen ihn waren, daß er in absehbarer Zeit seine Freiheit wieder erlangen werde, und daß er gerade auch hierdurch zum unbedingten Festhalten an der Lehre und an Formulierungen Melanchthons bewogen und abgehalten wurde, Flacius den Triumph zu gönnen, daß er Strigel überwunden habe. Klar und bestimmt stellte Strigel seine Thesen auf und verlangte von den Gegnern eine Widerlegung. Zugleich appelierte er an eine Generalsynode der gesamten Kirche Augsburg. Konfession.[2]

Die von Strigel aufgestellten Thesen wurden von Musäus, Stößel und Flacius wenig Tage nach ihrer Rückkehr von Gotha veröffentlicht.[3]

Auf das ihm zugesandte Exemplar antwortete Strigel mit der ihm eigenen Bestimmtheit der Fassung seiner Darlegungen ausführlich am 28. und 29. Mai 1559.[4]

Und unter dem 3. Juni schon antworteten auch Flacius, Stößel und Musäus wieder auf des Gegners „gantz schedlich, gottlos vnd philosophisch comment" vom 28. und 29. Mai in einer z. T. sehr scharfen Gegenschrift.[5]

---

1) Vgl. Preger 2, 125.

2) Diese Appellation Strigels wird von Flacius in seiner „Erzehlunge . . ." nicht erwähnt. Auch Preger führt sie nicht an. Daß sich aber Strigel tatsächlich auf solche Synode berufen hat, sagt er (Strigel) selbst in einem Briefe vom 15. Februar 1560. Hdschr. Wolfenb. Bibl 64, 2 fol. 217. Vergl. unten S. 18 Anm. An der Glaubwürdigkeit dieser Bemerkung zu zweifeln, liegt kein Grund vor.

3) Sie liegen vor in der oben S. 11 erwähnten Schrift „Musaei, Stosselii, Illyrici Antwort . . . ."

4) In der S. 11 genannten Schrift „Responsio Victorini". . . ."

5) Die ander antwort auff Victorini schreiben aus dem Schloße Grimmenstein, nach gehaltenem Colloquio vnd schrifftlichem Gegenbericht. Datum Weymar 3. Junij Anno Christi 1559. Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64, 2 fol. 163—179. Dieser Gegenschrift war noch eine andere, von Musäus

Doch weder durch diesen sehr eingehenden Gegenbericht, noch durch ihre sonstigen Schriften konnten sie verhindern, daß die Zahl der Anhänger Strigels sich beständig vergrößerte und die öffentlichen Angriffe gegen sie selbst und auch gegen den Fürsten sich andauernd häuften und verschärften. Insbesondere sah sich der Herzog durch die Intervention verschiedener Fürsten — auch König Maximilian äußerte sich mißfällig über den Gewaltakt Johann Friedrichs[1] — in eine wenig angenehme Lage versetzt und schließlich genötigt, die Gefangenen aus ihrer strengen Haft zu befreien.

Am 5. September 1559 konnten Strigel und Hügel nach Jena zurückkehren. Hier erhielten sie zunächst sub fidei iussionibus[2] Hausarrest und später Stadtarrest.[3] Vor allem wurden sie an das iuramentum silentii gebunden und von ihrem Amte suspendiert.[4]

Dies veranlaßte die Flacianer, während hauptsächlich Flacius selbst in Schriften und Vorlesungen das Widerevangelische der Lehre seines Gegners darzulegen suchte,[5] in einem vom 30. Oktober datierten Schreiben aus Jena den Herzog

---

und Stößel allein verfaßte Schrift vorangegangen: Confutatio vnd warhaftige verantwortung der Vbermaß vermeinten beschwerung und einrede Victorini und des pharhers zu Jena über die Apologiam des fürstlichen außschreibens wider die setten. Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64, 2 fol. 107—122. Sie sucht Strigels Einwendungen gegen die S. 10 Anm. 4 genannte Apologie zu widerlegen.

[1] Preger 2, 125.

[2] Brevis narratio fol. 243.

[3] Preger 2, 125 f.

[4] Dies besagen die noch zu erwähnenden Briefe Strigels. Die volle Freiheit und sein Lehramt erhielt Strigel erst am 13. Mai 1562 zurück. Doch machte die Hetze der Flacianer ihm viel zu schaffen und trieb ihn schließlich, wie er 1563 an Otten von Brandstein schreibt, (Hdschr. Wolfenb. Bibl. 71c. fol. 341) aus Jena fort. Er ging nach Leipzig. Seine Feinde gaben ihm Ehrsucht und Geiz schuld. Er selbst aber sagt in seiner Epistola ad Christophorum ducem. Leipz. Calendis Septembris Anno 1563, unterzeichnet am 25. September, (Hdschr. Aug. 29, 4 Wolfenb. Bibl. fol. 336b.), er sei nach Leipzig gegangen nulla vindicta cupiditate, aut amore ferendi lites ex litibus impulsum ut alium hospitium quaererem, sed ob hanc causam vicinam Academiam ingrasse, ut maiore animi tranquilitate et minore periculo corporis et famae operas scholasticas facere possem.

[5] Vgl. Preger 2, 126.

„mit allen Vleiß vnd Ernst“[1] zu bitten um Herausgabe eines „Ausschreibens“ über die Ursachen der Gefangensetzung, den status controversiae und die stattgehabten Verhandlungen. Gleichzeitig baten sie, vorausgesetzt daß die Gegner zustimmten, um die Erlaubnis zu einer öffentlichen Disputation auf einer Synode.

Bei dem Druck, den die öffentliche Meinung und besonders verschiedene fürstliche Höfe auf ihn ausübten, war Johann Friedrich dies Gesuch außerordentlich willkommen. So ging er sofort darauf ein und ersuchte die Antragsteller um sofortige Abfassung eines solchen Ausschreibens und um Aufstellung von Disputationsthesen,[2] „dadurch der Personen vnd ihres großen Anhangs mutwillen vnd halsstarrigkeit zu brechen“.[3] Zugleich genehmigte er gern die Abhaltung einer öffentlichen Disputation, „daraus vnd damit zu sehen vnd zu befinden sei, auf welcher Seite die gründliche Wahrheit stecke“.[4]

Die mit der Abfassung des „Ausschreibens“ Beauftragten erkannten indessen offenbar sofort, daß für sie die gegenwärtige recht peinliche Lage der Dinge sich nur noch verschlimmern würde, wenn sie es unternehmen würden, das harte, gewalttätige Vorgehen des Herzogs öffentlich gegenüber den von allen Seiten, von Fürsten und Theologen u. a. erhobenen Protesten zu verteidigen. So baten sie den Herzog unter Darlegung ihrer Bedenken,[5] daß er von der Abfassung des „Ausschreibens“ durch sie absehen möge.

---

1) Flacius, Erzehlunge .... Bl. B. ii.

2) Schreiben des Herzogs an die Theologen. Datum Weymar Sonnabend Omnium sanctorum [d. h. am 4. November] 1559. Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64, 2 fol. 186—189.

3) Ebendort fol. 187. Diese Schrift sollte enthalten, „was das faktum vnd auch die theologie betrifft .... damit kund getan werde, wie es mit der personen sachen gelegen, was vns dazu als einen christlichen fürsten auffs äußerst bewogen“. fol. 187.

4) Ebendort.

5) Die in ihrem Schreiben (Hdschr. Wolfenb. 64, 2 fol. 189 f.) dem Herzoge gegenüber ausgesprochenen Bedenken sind die folgenden. Einmal würden sie, die nur ad communem et plebinum stylum gewöhnt seien, die rechte Form des Schreibens und den höfischen Stil, der des Fürsten Majestät und dem höfischen Verkehre gezieme, nicht treffen. Sie würden mit ihrem Versuche, der Ausdrucksweise des Fürsten sich anzupassen, nur viel unnötige Zeit verlieren und, davon ganz abgesehen, res bonas aut aulae more ac dignitate principis non convenienti sermone corrumpere et veluti sordidis quibusdam

Der Herzog billigte die erhobenen Bedenken und stand, nach einem Briefe vom 8. November 1559,[1] von der Ausführung seines Auftrages ab.

Um so mehr beeilten sich nunmehr die Beauftragten, die Disputationsthesen aufzustellen und dem Hofe zu übersenden.[2] Sie waren sämtlich von Mörlin und Stößel zensiert.[3] Der Hof, bezw. im Auftrage des Hofes der Canzler Christian

---

pannis deformare. fol. 189. Weit schwerwiegender sei ihr zweiter Grund. Sie seien nicht gänzlich vertraut mit den Ursachen und Umständen der Ereignisse, die in einer Schrift wie der geforderten ganz ausführlich dargetan werden müßten. Sie kennten nicht die privaten, persönlichen Verhandlungen des Fürsten mit Strigel vor der Gefangensetzung, deren Inhalt und Ergebnis notwendig angeführt werden müßte. Noch seien ihnen die Erwägungen und Absichten des Herzogs, die ihn zu der Gefangensetzung bewogen hätten, bekannt. Noch kennten sie den Wortlaut der Berufungsurkunde Strigels und Hügels, sowie die vielleicht getroffenen Vereinbarungen und Versprechungen bei ihrer amtlichen Verpflichtung, denen die beiden genannten Männer nicht nachgekommen seien, sodaß der Fürst sich vermutlich aus einer Notlage heraus, die aber wieder nur der Herzog selbst darstellen könne, veranlaßt gesehen habe, aliquid serius in eos statuere. fol. 189 b. und 190. Endlich sei es nicht geraten, die gewünschte Apologie herauszugeben vor der vom Herzoge zugesagten künftigen Disputation. Deren Verlauf und Ergebnis würde für die Schrift, falls sie geschrieben werden sollte, von wesentlichem Werte sein.

[1] Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64, 2 fol. 193.

[2] Das Begleitschreiben dazu ist datiert: „Jena, den 15. November im Jahr 1559" und unterschrieben von Musäus, Flacius und Balthasar Winter. (Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64, 2 fol. 188.) Mit Nachdruck sprechen die Unterzeichneten die „herzliche Bitte" aus, daß die genehmigte Disputation, von der sie „Abbrechung vnd Hinlegung des einheimischen Streites" bestimmt erhofften (fol. 189), „schleunig, on allen Verzug, je eher je besser ins Werk gesetzt würde" (fol. 188). Zugleich bitten sie den Herzog, er möge diejenigen, die mit ihrem Lästern und Widersprechen halsstarrig fortführen, „als mutwillige vnd fürsetzliche Haßer der Warheit zum gebürlichen Gehorsam weisen". (fol. 189.)

Aufgestellt waren Thesen über folgende Artikel:

1. Articulus de libero arbitrio — 7 Thesen,
2. „ „ definitione Evangelii et legis — 8 Thesen,
3. „ „ Maiorismo — 4 Thesen,
4. „ „ Adiaphorismo — 4 Thesen,
5. „ „ academica aut sceptica epocha, neutralitate, assensu, suspensione aut dubitatione — 3 Thesen. (Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64, 2 fol. 191—193).

[3] Brevis narratio fol. 244. Das Begleitschreiben zu ihrem Gutachten findet sich fol. 194—196. Ihr Gutachten selbst steht fol. 196—198. Flacius und Musäus wandten sich auch noch mit einigen Begründungen ihrer Thesen an den Herzog unmittelbar in einem Schreiben fol. 198—200.

Brück bestätigte ihnen den Empfang der Thesen Sonntags nach Conversionis Pauli, (25. Januar), also am 28. Januar 1560[1], und schickte ein Exemplar sogleich am folgenden Tage an Strigel und Hügel[2] mit dem Auftrage, ihre Gegenthesen aufzustellen und sich für eine in kürzester Frist stattfindende Disputation bereit zu halten.

Hügel und vor allem Strigel weigerten sich jedoch mit einer Reihe von Einwendungen, an der Disputation teilzunehmen. Erst auf dringendes und ernstes Ersuchen des Hofes hin willigten sie schließlich in die Teilnahme an der Disputation ein.[3]

---

[1] Hdschr. ebendort fol. 200 f.

[2] Hdschr. ebendort fol. 201—202.

[3] In einem Schreiben, Datum Sonnabend nach Purifikationis Mariä (2. Februar), d. h. am 3. Februar 1560 (Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64, 2. fol. 202 f.) erklärt sich Strigel bereit, alles zu tun, was ohne Verletzung der göttlichen Wahrheit und seines eigenen Gewissens geschehen könne. Aber in die Disputation, so erklärt er, könne er nicht einwilligen. Denn während der Kerkerhaft habe Gott ihm „eine harte vnd tödtliche Krankheit" zugeschickt, die ihn nicht nur am Leibe, „sondern auch an den viribus ingenii et memoriae sehr geschwechet" habe (fol. 202). Er sei nicht in der Lage, in solcher Verfassung zu disputieren mit solchen, die dergleichen nicht erlitten hätten. Zudem sei er noch nicht von dem „iuramentum silentii" (s. oben S. 13) entbunden, sondern noch immer damit „verpflichtet und obligieret". Solange diese Verpflichtung für ihn bestehe, sehe er gar keine Möglichkeit, in eine Disputation zu willigen. Eine solche Verhandlung könne ja nicht heimlich, im verborgenen geschehen. Schon die öffentlich bekannt gewordenen Thesen seiner Gegner ließen keinen Zweifel daran zu, daß er der Angegriffene sei. So müßten sie notwendig geändert werden, ganz abgesehen davon, daß sie ihn etlicher Irrtümer beschuldigten, deren er bisher nie überwiesen worden sei. (fol. 203).

Damit es aber nicht das Ansehen habe, als wolle er das Licht unter einem bloßen Scheinvorwande fliehen, so erkläre er sich jedoch trotz seiner Schwäche und vielfacher Behinderung bereit, sich in ein „freundlich vnd christlich gesprech" einzulassen. Nur müßten folgende Hauptbedingungen erfüllt werden. Erstens müßten die „Propositionen" so geändert werden, daß darin kein periudicium seiner Person halben zu vermerken sei. Sodann müsse er darauf bestehen, daß „die Obligation de silentio relaxieret werde" und ihm, ungeachtet des Ausgangs des Colloquiums oder der Disputation „weder mund noch feder, die warheit zu berichten, gebunden sei". (Ebendort). Drittens müßten mehrere unparteiische Theologen als Zeugen zu den Verhandlungen hinzugezogen und ihnen alsbald nach Schluß der Verhandlungen die Akten und Protokolle des Colloquiums zur Zensur vorgelegt werden. Viertens müßten notarii hinzugezogen werden, die alle Protokolle „fleißig vnd treulich

Es verging trotz des immer wiederholten Drängens der Flacianer auf eine Disputation mit dem immer wieder er-

---

aufzeichnen" und nach ihrer Fertigstellung jeder der streitenden Parteien ein Exemplar zustellen sollten. (Ebendort.) Unter diesen Bedingungen, schreibt Strigel, sei er erbötig, sich an einem Colloquium oder einer Disputation zu beteiligen, doch bitte er, zu erwägen, ob es nicht möglich sei, ihn ganz mit einer Disputation zu verschonen. Zum Schluß gibt er der Bitte Ausdruck, der Herzog möge ihn doch nicht den ersten Professor der Universität Jena sein lassen, der sein „Leben in Hoffnung zubringen" müsse. (Ebendort.)

An dem gleichen Tage wie Strigel lehnte auch Hügel in einem Schreiben (Hdschr. Wolfenb. Bibl. 64, 2 fol. 204 f.) die Teilnahme an einer Disputation ab. Er sei „ein alter abgearbeiteter vnd verlebter Mann", der nicht allein des „Gedechtnis, welches nunmehr schwach vnd vergeßlich worden, sondern auch allerlei grämnis, armut vnd ander beschwerung halber", da er mit seinem armen Weibe und vielen unerzogenen Kindern fast an den Bettelstab gebracht sei, zu solchen Verhandlungen „ungeschickt und unvermögend" sei. (fol. 204). Der Herzog möge ihn deswegen mit einer Disputation verschonen und es mit dem Bekenntnis, das er (Hügel) auf der Leuchtenburg abgelegt habe, bewenden lassen.

Die von Strigel und Hügel vorgebrachten Bedenken und Einwendungen suchte alsdann der Herzog, bezw. in seinem Auftrag der Canzler Brück zu zerstreuen in einem „der fürstehenden Disputation halben" an Strigel gesandten Brief vom Sonnabend nach **Dorothea** (6. Februar), d. h. vom 10. Februar. Zugleich teilte er mit, daß die Disputation **privatim** und nicht **publice** geschehen solle. Darauf möge Strigel sich einrichten und gewiß sein, daß er gehört und nicht „übereilet" werde. Mit der Zeit sollten „die Dinge" dann auch **„ad publicum actum" kommen.** (Hdschr. ebend. fol. 214.)

Am 16. Februar 1560 sandte Brück den Brief Strigels vom 3. Februar und den ihm zugestellten Brief Hügels vom gleichen Tage (s. oben S. 16 f. Anm. 3) in Abschrift an Musäus und Flacius zur Kenntnisnahme und zum Bericht. (Hdschr. ebendort fol. 205.) Dieser Sendung war beigefügt noch ein vom Sonntag nach **Purifikationis Mariae virginis,** also vom 4. Februar datierter Brief des Herzogs. (Hdschr. ebendort fol. 213.) Er enthält eine persönliche Bitte Johann Friedrichs an die von ihm begünstigten Theologen, ihren Rat und ihr Urteil abzugeben, sonderlich in Bezug auf die Eingabe Strigels.

Am 24. Februar versuchten „Rethe und Cantzler" brieflich noch einmal, Strigel zu beruhigen. (Hdschr. ebendort fol. 215—216.) Es wurde ihm zugesagt, daß, seiner Bitte vom 3. Februar gemäß (oben S. 16), unparteiische Theologen zu der Disputation hinzugezogen werden sollten. Es möge von ihm nur „alles fein rund, **dialectice,** vnd was zu solchem dinlich, fürgebracht, one alle bitterkeit vnd weitläufftigkeit zu einem mal nicht mehr als zwey oder drey argumente auf die Bahn gebracht werden", und nicht eher fortgefahren werden, als sie erledigt seien. Alsdann werde er keinen Grund sehen, sich über die Verhandlungen, bezw. über die Behandlung seiner Person zu beklagen. (fol. 215.)

neuten Ausweichen ihrer Gegner und den widerholten Auf-

Strigel antwortete auf das Schreiben des Canzlers Brück vom 10. Febr. in einem Briefe vom 15. Febr. 1560. (Hdschr. ebend. fol. 216—218.) Er ist gerichtet ad consiliarios und wahrscheinlich mit einem Begleitschreiben, in dem Strigel sich entschuldigt, daß er dem Ueberbringer des Briefes vom 10. Febr. der Eile wegen keine Antwort habe mitgeben können, erst am Montag nach Estomihi (25. Febr.), also am 26. Febr. 1560 abgesandt. (fol. 216.) In dieser Eingabe vom 15. Februar erklärt sich Strigel bereit, dem Verlangen seines Herzogs zu folgen und Gott, sowie sein persönliches Christentum an allen Orten und zu jeder Zeit schriftlich oder mündlich, wie er solle, zu vertreten. Nur möge man ihn nicht zu einer „privataction" drängen. Eine solche möchte ihm zu großem Verdacht und Nachteil gereichen. Ferner sei er auch jetzt noch nicht von dem ihm auferlegten iuramentum silentii entbunden, daß er öffentlich reden und disputieren dürfe. Und die Sache, um die es sich handele, sei doch eine öffentliche und keine private, weshalb sie notwendig in der Oeffentlichkeit verhandelt werden müsse. Jedoch, hiervon ganz abgesehen, möge es der Herzog doch überhaupt bewenden lassen bei einer „Confession", die er (Strigel) zu geben „schuldig vnd erbötig" sei. Sei indessen der Fürst dazu nicht gewillt, und wolle er die Disputation nicht erlassen, so möge er dann doch wenigstens in publico loco und öffentlich sie halten lassen, auf daß ein jeder erfahre, daß er (Strigel) nicht das Licht scheue, und weshalb er „armer fremdling vnd weise, der eilff Jar mit treuem fleiß gedienet" habe, „in die große vnd langwierige beschwerung geraten" sei. (fol. 217.) Sonst sei er gezwungen, wie er es auch bereits in Gotha im Sommer 1559 getan habe, sich auf eine „Generalsynode der Augsburgischen Confession löblichen Verwandten", oder auf derselbigen Kirchen vnd Schulen Judicia" zu berufen. (fol. 217.)

Seine Antwort auf das Schreiben Brücks vom 24. Februar gab Strigel in seinem Briefe an den Hof vom 28. Februar. (Hdsch. ebendort fol. 218 f.) In jener Zuschrift des Canzlers waren in der Hauptsache die Forderungen des Herzogs enthalten: Die Disputatoren sollten „fürnehmlich lateinisch reden, weil diese sprach im Disputieren bequemer" sei; vor allen Dingen solle der eine feste Punkt, von dem aus alle Probleme zu entscheiden seien, nämlich Gottes Wort, die heilige Schrift zur einigen und alleinigen Richtschnur gesetzt werden und ein heller, klarer Spruch der heiligen Schrift mehr gelten denn „alle consequentiae vnd autoritates interpretum" (fol. 216); außerdem solle beiden Teilen bei allen Verhandlungen gleiches Recht zustehen und kein Teil den anderen persönlich angreifen; endlich sollten alle Verhandlungen rein sachlich geführt werden.

Hierzu nimmt Strigel Stellung. Sein Brief beginnt mit einer Bitte, daß ihm als dem Angeklagten gestattet werden möge, seine Lehre zuerst vorzubringen. Könne dies nicht erlaubt werden, so möge der Hof doch dafür sorgen, daß er überhaupt gehört werde. Man möge ihn nicht ungehört verurteilen. Auch möge der Herzog ihm doch jetzt das iuramentum silentii „relaxieren". An diese Bitten schließt sich an die Erwiderung Strigels auf die erwähnten fürstlichen Forderungen: Es müsse anerkannt werden, daß die lateinische Sprache zum Dis-

forderungen und Verfügungen des Hofes und Herzogs seit der

puteren bequemer sei als die deutsche. Doch möge der Herzog gestatten, daß der vorgeladenen Zeugen wegen auch bisweilen deutsch geredet werden dürfe. Und was die von dem Herzoge genannte Richtschnur der Disputation anlange, so wolle er (Strigel) Gottes Wort allen anderen Argumenten vorziehen. Aber es seien selbst in der Augsburg. Confession und ihrer Apologie viele „gute consequentiae vnd testimonia antiquitatis" angezogen worden. Deshalb bitte er, auch ihm das Recht einzuräumen, solche zu gebrauchen, soweit sie nicht wider die Schrift seien. (fol. 218.)

Hierauf gaben „Cantzler und Rethe" des Hofes am 7. März 1560 (Hdschr. ebend. fol. 219—220) Strigel den Bescheid, daß, vorbehaltlich weiterer Nachricht, der Herzog ihm einstweilen nicht meine gewähren zu können, daß er seine Lehre zuerst vorbringe. Ebenso könne er ihn vorerst noch nicht von dem iuramentum silentii entbinden.

Diese Abweisung veranlaßte Strigel, in einem Briefe vom 12. März 1560 (Hdschr. ebendort fol. 220—221) noch einmal die Erfüllung seiner Bitten als eine unumgängliche darzustellen. Würden sie nicht erfüllt, so könne er an der Disputation nicht teilnehmen. Seine „Endtliche Antwort" schließt mit dem Gesuch, ihm auch diejenigen Punkte zu gewähren, die ihm noch nicht gewährt seien.

Diese Eingabe, die auf ein ganz entschiedenes Entweder-Oder abgestimmt ist, veranlaßte Johann Friedrich, Strigels Anträge, die noch nicht zu dessen Zufriedenheit erledigt waren, am Donnerstage nach Reminiscere, d. h. am 14. März 1560 (Hdschr. ebendort fol. 222) Flacius und Musäus mitzuteilen und diese um ihre Rückäußerung zu bitten.

Sie teilten ihre Stellungnahme zu den Anträgen ihres Gegners und zugleich zu dem ihnen übermittelten Briefe Strigels vom Sonnabend nach Purifikationis Mariae 1560 (vgl. oben S. 16) dem Hofe mit in zwei Briefen, die sich unter der Ueberschrift Literae Musaei et Illyrici — ohne Ort und Datum — handschriftlich Wolfenb. Bibl. 64, 2 fol. 205—213 befinden.

Der Schreiber des voranstehenden Briefes, Flacius, weist darauf hin, daß Strigel 1558 kühn genug gewesen sei, auf der Weimarer Synode gegen sie sententias veritati contrarias zu verteidigen, daß er 1559 aliquot errores Illyrico et aliis theologis huius regionis obiecit und selbst den Fürsten um eine Disputation gebeten habe, mit der er jetzt ihn zu verschonen bitte. Höchst merkwürdig sei seine Klage, daß er angegriffen werde. Denn er selbst habe in seinen Vorlesungen falsas sententias ausgestreut und verfochten und Flacius wie auch andere Theologen als seductores et novae Theologiae achitectos hingestellt (vgl. oben S. 5). Ferner sei er insonderheit es gewesen, der sich gegen die Confutationsschrift des Herzogs aufgelehnt habe. Infolgedessen müsse man vor allen ihn als den Urheber der bestehenden traurigen Wirren ansehen. Und solle wieder Frieden werden, so müsse in erster Linie die vera causa mali aufgehoben werden. (fol. 205 ff.) Sodann aber müsse eben Strigel der schwere Vorwurf gemacht werden, daß er nicht allein den scopum controversiae aut litis hactenus agitatae zu verändern

trachte, sondern auch bestrebt sei, simpliciter omnes priores actiones veluti in profundum puteum amnistiae abiicere, et eius loco novam litem inchoare. (fol. 209). Und wenn nun Strigel bitte, der Fürst möge es bei einer bloßen „Confession" bewenden lassen, was er, nach der Ansicht des Flacius, nur tue, um seine „Sophismata" besser verteidigen zu können, so sei es allerdings etwas anderes, „in foro litigare et rhetoricis et variis affectibus iudicem simul et adversarium perturbare ac obruere, quibus se invicem artibus Demosthenes et Aeschines impetebant, et quo tunc omnis vis eloquentiae apud Graecos et postea apud Romanos directa et collineata erat"; und etwas anderes, „veritatem coelestem pia ordinata stricta et moderata disputatione quaerere". (fol. 209.) Diesem letzteren aber wolle der Beklagte sich offenbar entziehen. Deshalb müsse um so mehr darauf gedrungen werden, daß eine öffentliche Synode graviter ac summo studio promoveri. (fol. 212.) Der Antrag Strigels, daß er seine Lehre zunächst vortragen dürfe, müsse entschieden abgelehnt werden.

Diesem Briefe des Flacius ist an genannter Stelle angebunden ein Brief des Musäus. Er ist fast durchweg eine Wiedergabe dessen, was Flacius sagt.

Die beiden Briefe wurden vom Hofe beantwortet mit einer Empfangsbestätigung vom Sonnabend nach Judica, d. h. vom 6. April 1560, und der Zusage, daß die Disputationsangelegenheit nach Möglichkeit gefördert werden solle. (Hdschr. ebendort 227 f.)

Bevor aber noch Flacius und Musäus diese schriftliche Benachrichtigung des Hofes erhielten, trafen bereits Strigels Thesen ein. Das Begleitschreiben ist datiert vom Freitag nach Lätare, d. h. vom 29. März 1560. In diesen Thesen legt Strigel noch einmal sein Bekenntnis nieder. Ihre Zahl deckt sich nicht genau mit derjenigen der Gegner (vgl. oben S. 15 Anm. 2.). Strigel stellt auf

1. Articulus de libero arbitrio — 7 Thesen, Flacius 7 Thesen).
2. „ „ definitione etc. — 7 Thesen, „ 8 Thesen).
3. „ „ Maiorismo — 3 Thesen, „ 4 Thesen).
4. „ „ Adiaphoribus — 5 Thesen, „ 4 Thesen).
5. „ „ academica etc. — 4 Thesen, „ 3 Thesen).

Die Thesen wurden eingereicht lateinisch (Hdschr. ebend. fol. 224—227) und deutsch (Hdschr. ebend. fol. 227—229).

Am Sonnabend nach Lätare, den 30. März bestätigte der Canzler Brück Viktorin Strigel, dem „achtpar hochgelarten, besonder guten freund", wie die stetige Anrede lautet, den Eingang seiner Thesen. (Hdschr. ebendort fol. 231—232.) Von dem iuramentum silentii löst der Herzog ihn auch jetzt noch nicht.

Deshalb wiederholt Strigel am 3. April 1560 seine auf die Lösung von der Verpflichtung zu schweigen gerichtete Bitte. Werde er nicht „relaxieret", so könne er auf keinen Fall an der Disputation teilnehmen. An diese Bitte ist das Gesuch geknüpft, daß ihm seine Thesen vor der Disputation noch einmal zur Durchsicht ausgehändigt werden möchten. (Hdschr. ebendort fol. 232—233.)

Endlich, am 2. Auguſt 1560 wurde im Saale des alten

Freitag nach Palmarum, d. h. am 12. April, erwidert ihm der Hof: Mit dem iuramentum müſſe es einſtweilen ohne Aenderung bleiben. Das Geſuch betreffend die Aushändigung der Theſen ſolle in wohlwollende Erwägung gezogen werden. (Hdſchr. ebend. fol. 233—234.)

Am 14. April, d. h. am 1. Oſtertage, ſchickt Strigel abermals eine kurze Erklärung ſeiner Theſen an den herzoglichen Hof. Er hofft dadurch noch zu erreichen, daß der Herzog ihm die Disputation erlaſſe. (Hdſchr. ebendort fol. 234—235.)

Jedoch ſchon Mittwoch nach Oſtern ſchreibt Brück an Muſäus und Flacius, daß der Herzog auf keinen Fall dem Wunſche Strigels nachkommen und die Disputation in irgend einer Weiſe erſetzen oder gar ausfallen laſſen wolle. Sie ſolle unbedingt ſtattfinden und weiter vorbereitet werden. (fol. 235.)

Und am Sonnabend nach Dimissionis (Divisionis) Apostolorum (15. Juli), mithin am 20. Juli teilt ihnen der Herzog ſelbſt mit, daß ſie gegen den Abend des 1. Auguſt in Weimar zu erſcheinen hätten. (fol. 237).

An dem gleichen Tage gibt der Hof auch Strigel Beſcheid, daß die Disputation im Auguſt ſtattfinden ſolle und er ſich gegen den Abend des 1. Auguſt in Weimar einzufinden habe. Bis dahin möge er ſein Bekenntnis noch einmal aufſetzen und rechtzeitig vor Eröffnung der Verhandlungen dem Herzoge zuſtellen. Im übrigen aber möge er alle Verſuche, die Disputation noch weiter aufzuhalten und ihren Anfang noch länger hinauszuſchieben, unterlaſſen. Denn in dieſer Hinſicht ſei „bisher allzuviel, aber aus keiner billigen Notturft, ſondern aus geſuchten vnd gefaßten vnnötigen Weitläufigkeiten“ getan worden. (fol. 237—238.)

Dann wenden ſich Muſäus und Flacius noch einmal, am 22. Juli, an Johann Friedrich mit einer Anfrage wegen des Ortes der Disputation und einer Synode. (fol. 229.)

Natürlich fehlte es auch nicht an anonymen Briefſchreibern, die Strigel bei dem Fürſten anzuſchwärzen und zu verdächtigen ſuchten: er ſei ein „Spiegelfechter“, ein „Alfanzer“, allerlei Fremde von Wittenberg gingen bei ihm aus und ein uſw. (Hdſchr. ebend. fol. 229—231, 235—237). Auch gegen Flacius werden wahrſcheinlich von gegneriſcher Seite anonyme Briefe an den Herzog und Hof gerichtet worden ſein. Jedoch habe ich bislang ein ſolches Schriftſtück nicht auffinden können.

Am Mittwoch nach Maria Magdalena (22. Juli) alſo am 24. Juli ſchreibt endlich der Herzog in Sachen der Disputationsvorbereitungen zum letzten Male an Muſäus, Flacius und Judex, daß eine Synode nicht abgehalten werden könne, weil dazu die Zuſtimmung der Stände fehle. Die Disputation ſolle zu Weimar gehalten werden, und evtl. auch noch eine Disputation in Jena ſtattfinden. Um üblen Nachreden entgegenzutreten, möchten die „Themata“ gedruckt und veröffentlicht werden. (fol. 238—240.) Mit dieſem Briefe ſchloſſen die langen umſtändlichen Vorverhandlungen ab. Am 2. Auguſt 1560 nahm die Disputation ihren Anfang. (Ueber den Verlauf des hiermit beginnenden Erbſündenſtreites zwiſchen Strigel und Flacius vgl. außer Preger die Darſtellung von Schmidt in Niedners Z. f. hiſt. Theologie 1849.)

Schlosses zu Weimar die achttägige „Weimarer Disputation" zwischen Flacius und Strigel eröffnet.[1])

Es sollte bestimmungsgemäß verhandelt werden über den Artikel vom freien Willen, den Begriff des Evangeliums, den Majorismus, den Adiophorismus und die academica epocha . . . . d. h. das Tragen oder Verurteilung eines Irrtums. Indessen war man, als am 8. August die Verhandlungen mit der 13. Sitzung geschlossen wurden, über den ersten der genannten strittigen Artikel, den Artikel vom freien Willen, noch nicht hinausgekommen.

Aus der Natur des ersten Controverspunktes ergab sich den Streitenden der Ausgang von dem peccatum originis, der „Erbsünde".[2])

Mit der Wesensbestimmung dieses peccatum originis (originalis) befaßte man sich vornehmlich in der ersten Sitzung. Diese wurde für Matthias Flacius wie auch für Viktorin Strigel der Anstoß zu einer dauernden Bewegung in der Ausgestaltung der Lehre von dem peccatum originis, von der „Erbsünde".

---

1) Ueber die Akten der Disputation s. Preger 2, 127 f.

2) Ich habe versucht, festzustellen, wer zuerst den Ausdruck „peccatum originis" durch den deutschen Ausdruck „Erbsünde", mhd. „Erbesunde" wiedergegeben hat. Ein sicheres Ergebnis habe ich nicht gefunden. Ich habe den Ausdruck „Erbsünde" in der Form „erbsund" und dergleichen bereits gefunden in der aus dem 14. Jh. stammenden Schrift „der Nonne von Engelthal büchlin von der genaden überlast" und der Schrift Geilers von Kaiserberg: „Christliche künigin". Ich konnte aber nicht feststellen, daß der in diesen Schriften vorkommende Ausdruck „Erbsünde" wirklich eine Verdeutschung des Ausdruckes „peccatum originis oder originalis ist. Und gewiß wird der Ausdruck Erbsünde in irgend einer Form auch viel älter sein. In dem Glossarium von Du Cange et Henschel ed. L. Favre Vl. 66. fand ich die Bemerkung: „originalis idem atque haereditarius, ab origine paterna vel materna proveniens"; und bei Steinmeyer und Sievers, Die althochdeutschen Glossen, Berlin 1882 Bd. 2, 130 Nr. 29—32: „Originali conditioni, arplihhero (arplihero) eho und: conditioni giburti".

B. Die Lehre Viktorin Strigels von dem peccatum originis.[1]

1. Der Ausgangspunkt der Lehre Strigels.

Viktorin Strigel geht in seiner Erbsündenlehre aus von dem Begriff des „Menschen". Diesen „Menschen" betrachtet er als „moderner", „gebildeter" und gründlicher" Theologe im Spiegel des Substanzschemas der Philosophie, und zwar, wie er wiederholt mit freudigem Stolze betont, der von dem „Herrn Philippus" begründeten und getragenen Schulphilosophie. Das Substanzschema Melanchthons, der für Strigel zu den artifices probati zählt, wurde ja in allen möglichen und unmöglichen loci angewandt, so mußte es vollends berechtigt sein, ja als zur „Bildung" gehörend angesehen werden, auch vor allem den Menschen mit seinem Tun und Lassen in dieses Schema einzuordnen.

---

[1]) Abgesehen von dem bereits angeführten Briefwechsel zwischen Strigel, Flacius und dem Herzoglichen Hofe sind benutzt worden

1. Handschriften:

(Sämtlich in der Herzogl. Bibliothek Wolfenbüttel.)

Excerpt aus einem Diktat Strigels aus dem Jahre 1555. Cod. Helmst 64, 2.

Fragmentum Epistolae Victorini de definitione Evangelii contra Illyr. anno 1557 (Juli). Ebendort.

Excerpt aus einem Diktat Strigels aus dem Jahre 1558. Ebendort.

Responsio Victorini circa finem Maii post colloquium in arce Grimmenstein. 28. Mai Anno Christi 1559. Ebendort.

Responsio theologorum Wirt. ad propositiones quasdam D. Victorini Strigelii etc. scripta a. D. Jo. Brentio mense Julio 1561 de libero arbitrio. Ebendort.

Declaratio Strigelii obiter dictata ipso die Bartholomei, cum explicaret quaestionem in Ethicis propositam de libertate voluntatis humanae. Ebendort.

Iudicium in genere de tota Disputatione Victorini. Ebendort.

De Disputatione Vinariensi. Ebendort.

Victorini de voluntate regenerata. Ebendort.

Responsio Victorini ad quaestionem a principe ei propositam. An tantum regenerata voluntas cooperetur. Ebendort.

De coactione. An voluntas humana a spiritibus ad bonas et malas actiones cogatur? Ebendort.

Analysis declarationis Victorini per Tilemannum Heshusium Magdeb. 1562 (Juli). Aug. 12, 8.

Der Mensch, das vornehmste Geschöpf Gottes, ist eine substantia, an der nach Strigel wiederum substantiae et accidentia zu unterscheiden sind.

Was bedeutet das? Was ist unter substantia, und was unter accidens zu verstehen?

Melanchthon[1] versteht *substantia*[2] als Substantiv zu dem Verbum esse, als das, was proprie est essentia und definiert[3] in seinen Erotemata dialectices:[4] *Substantia est Ens, quod revera proprium esse habet, nec* — dies ist die unmittelbar zu erwartende negative Ergänzung — *est in alio, ut habens esse a subiecto.* Das ist als Substanz anzusprechen, was ganz auf sich selbst ruht und zu seinem Dasein keines anderen bedarf.

Declaratio confessionis vom 6. Mai 1562. Cod. Helmst. 74.
Strigel zu Ps. 45. Aug. 29, 4.
Strigel, Kurtzer Unterricht vom freyen willen. Helmst. 74.
Epistola Victor. Strigelii ad Christophorum ducem Leipz. Cal. Septembris anno 1563. Aug. 29, 4.
Von der vermeynten Deklaration Victorini. Aug. 12, 8.
Rosini Censura auff die Deklaration Victorini. Vinariae 1562. Aug. 12, 8.
Von der Confutation der Deklaration Victorini Weimar 1567. Verfaßt von Wigand. Ebendort.
Scripta theologorum Blenhus. 10. Juli 1563. Aug. 29, 4.

2. Drucke:

Disputatio Vinariae habita. Bremen 1562.
Strigel, Loci theologici, herausgegeben von Chr. Pezelius. Neapoli Nemetum 1582—1584.
— Paralipomena intimatio proposita anno 1562 post liberationem ex captivitate.
— In epitomen phil. moral. Ph. Melanchthonis 1582.

[1] Vgl. H. Maier, Melanchthon als Philosoph, Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 9—12.

[2] Nach Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, 1, 855, 514, kommt das Wort zum ersten Male vor bei Quinctilian. Vgl. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 2. Aufl., 1904, S. 450 ff., Art. Substanz. Bruno Bauch, Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit. 1910.

[3] Von einer „Definition" zu reden, ist bei dem in Frage stehenden Substanzbegriff als einem summum genus nach Calov (Scr. philos. 562, vgl. E. Weber, der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik, 1908, S. 88 Anm. 2) nicht zulässig. Es soll nur von einer „Beschreibung" gesprochen werden können. Indessen redet Melanchthon auch bei dem Substanzbegriff uneingeschränkt von einer „definitio". Corp. Reform. XIII. 528.

[4] C. R. XIII. p. 528 f.

Das ist das eigentlich **Wirkliche**. Aber mit dem Inhalte des bloßen Prädikats der „Wirklichkeit" ist das „Seiende", von dem Substantialität prädiciert wird, noch nicht völlig erfaßt. Der Substanzbegriff, der, nach Webers Urteil,[1] „sein Recht und seine Wahrheit als Glied eines Gegensatzes" hat, „ist er doch durch die immediata oppositio zwischen Substanz und Accidens erst konstituiert," schließt im Gegensatz zum Accidensbegriff in sich ein Doppeltes: 1. Das Subsistente, das selbständige Für-Sich-Sein und In-Sich-Sein. Die Substanz ist **wesentlich Träger** und selbst **Subjekt** bestimmter Eigenschaften, nicht seinerseits Eigenschaft,[2] und hat den Charakter der **Selbständigkeit**. 2. Schließt der Substanzbegriff ein das **Seiende**, das **Bleibende, Beharrende** im Gegensatze zu der Veränderung, also **Permanenz.** Substantialität eignet demjenigen Seienden, demjenigen Wirklichen, das für sich selbst ist, keines anderen bedarf, an dem und durch das es besteht, sondern im Gegenteil seinerseits anderem Wirklichen den Anhalt bietet, durch den dieses in dem Gebiete der Wirklichkeit gleichsam gehalten und getragen wird. Im Gegensatze zu den Accidentien und deren Wechsel ist die Substanz das Beharrliche, das nicht, es sei denn im besonderen Falle durch das, was wir „Tod" nennen, vernichtet, völlig beseitigt und zerstört werden kann. In spezieller Beziehung auf Vernunftwesen usw. ist Substanz das unveränderlich seiende, das einheitlich-permanent-identische Ich, als perdurabler Träger, als permanentes Subjekt seiner Erlebnisse.[3]

Seine Definition läßt Melanchthon gemeinsam für Gott und die von ihm geschaffenen Substanzen gelten.[4] Aber, fügt er sogleich hinzu,[5] de creatis traditur definitio illustrior, und zwar aus dem Grunde, quia mens humana per accidentia agnoscit substantiam. Denn nicht mit unseren leiblichen

---

1) E. Weber, der Einfluß .... 87 f.

2) Wie Aristoteles definiert: substantia est, quae nec in subiecto est inseparabiliter neque de ullo subiecto praedicatur. Vgl. Eisler, Wörterbuch. Art. Substanz.

3) Die Anschauung Strigels, daß das Seiende, das Wirkliche, sofern es als „Substanz" besteht, nur durch Schöpfung entsteht, nicht etwa auf dem Wege gewöhnlicher Produktion von Dingen, ist wie ein Blick auf den ordo substantiarum C. R. XIII, 530 zeigen dürfte, noch nicht melanchthonisch.

4) Erot. dial. C. R. XIII, 528.

5) Ebendort.

Augen nehmen wir die durch ihre Accidentien verdeckten und verborgenen Substanzen wahr; wir erkennen sie nur mit dem **Verstande**. Es ist also von der Substanz, der Verneinung jedes positiven Prädikates, dem Träger der Accidentien, jedenfalls dem **Begriffe** nach zu unterscheiden die **Qualität**, die Kraft an und für sich, das geheimnisvolle „quiddam", wodurch die Substanz die Existenzmöglichkeit erhält. Dieses geheimnisvolle „Was" ist für das Denken nicht zu durchdringen. Erkannt und wahrgenommen werden kann nur und anerkannt werden muß das „quod". Sehen wir, sagt Melanchthon zur Illustration,[1] Wasser dasselbe bleiben, gleichviel ob es kalt oder warm ist, so folgern wir: aliud quiddam esse formas illas discedentes, et aliud, quod eas sustinet. Est ergo satis accommodata definitio: *Substantia est Ens, quod habet proprium esse et sustinet accidentia.*

Auch diese Definition hat das eben Dargelegte zum Inhalt: Substanz ist dasjenige Seiende, Wirkliche, dem der Charakter der **Selbständigkeit** und **Dauer** aufgeprägt ist, und das im Gebiete des Seienden der Anhaltspunkt ist, der die Accidentien hält und trägt. Daß tatsächlich nur solchem Wirklichen Substantialität beigelegt werden dürfe, wird einige Zeilen später ausdrücklich hervorgehoben. Dort wird die Betrachtung, wonach substantia Lehnübersetzung von *οὐσία* und Substantiv zu dem Verbum esse ist, beiseite gelassen und statt dessen das lateinische Lehnwort substantia betrachtet und gewertet als Lehnwort von *ὑπόστασις*. *Ἐτ ὑφιστάμενον*, sagt Melanchthon, vocarunt quiddam, quod subsistit, id est, non tantum cogitatione pingitur, nec ut accidens in alio haeret, nec evanescit in alio, aut cum alio, sed revera habet proprium esse. Substanz ist dasjenige Wirkliche, oder mit Rücksicht auf den ein Individuum, ein „Ich" angehenden Begriff der *ὑπόστασις* geredet, **Substanz ist das nicht verschwindende, nicht zu vernichtende einheitlich-perdurabel-identisch-subsistente Ich als permanentes Subjekt und Träger seiner Accidentien.**

Will man nun Gott, die Engel, Seelen und Menschen in das Substanzschema einordnen, so ist nach der C. R. XIII. 530 gegebenen tabellarischen Uebersicht, die, nebenbei bemerkt, aber nur die „membra praecipua" anführt, Gott die substantia

[1] C. R. XIII, 529.

incorporea infinita. Dagegen sind die Engel und Seelen substantiae incorporeae finitae. Der Mensch ist substantia corporea rationale.

Soviel über den Substanzbegriff der dualistischen Theorie der melanchthonischen Schulphilosophie.

Den Gegensatz zu Substanz bedeutet **Accidens,**[1] d. h. den begrifflichen Gegensatz, während sachlich Substanz und Accidens von Melanchthon C. R. XIII. 522 f. als im Zusammenhange mit einander stehend angesehen werden.

Von dem Accidens gibt Melanchthon die Definition:[2] *accidens est, quod non per sese* — nicht wesentlich — *subsistit* — Subsistenz gilt allein von der Natur oder demjenigen Wirklichen, wodurch etwas Wirklichkeit hat —, sondern per accidens, also unwesentlich ist, *nec est pars substantiae*, durch dessen Besitz oder Verlust daher auch die Substanz in keiner Weise wesentlich berührt wird; *sed in alio* — in der Substanz — *est mutabiliter* und seinen Bestand, seine Wirklichkeit hat. Accidentia tantum habent esse in subiecto, et a subiecti substantia.[3] Etsi autem partes substantiae sunt in corpore, ut in toto, ut sanguis est in corpore humano, tamen aliter accidentia sunt in subiecto, quia etiam sanguis proprium esse habet, et corpus et peculiare,[4] denn die Accidentien sind Kräfte oder Eigenschaften und können nicht für sich selbständig existieren. Notwendig bedürfen sie eines anderen, an dem sie ihrerseits wirklich sind, das sind die Substanzen, ihre Träger und Subjekte. Es ist also im Gegensatz zu der Selbständigkeit der Substanz dem Accidens oder Inhärens der Substanz der Charakter der **Unselbständigkeit** eigen. Es bedarf immer der selbständigen Substanz, an der und durch die das Accidens besteht. Und im Gegensatz zu dem Charakter der Dauer, welcher der Substanz eignet, gilt von den Accidentien, daß sie entspringen und vergehen. Ein Ereignis, das in diesem Zeitpunkte Wirklichkeit ist, ist es in einem anderen nicht mehr. Eine Qualität inhäriert in diesem Zeitraum einer Substanz

---

1) Vgl. Eisler, Wörterbuch der philos. Begriffe. Art. Accidens, S. 8 ff. Frank, Fr. H. R., Theologie der Concordienformel 1858 ff. Bd. 1, 96, 95, 67 ff.

2) C. R. XIII. 522 f.

3) Ebendort. S. 532.

4) Ebendort.

und hat Wirklichkeit, und im nächsten Zeitraum existiert sie nicht mehr; eine andere Qualität hat sie ersetzt. Dem Accidens eignet der Charakter der **Vergänglichkeit und Wandelbarkeit**.

Diese communiter accidentia,[1] die ein Sein, eine Wirklichkeit nur secundarie et propter substantiam haben adeoque dependentur a substantia, also mit der Substanz unbedingt zusammenhängen, sind zu unterscheiden in accidentia separabilia und inseparabilia.

Accidentia separabilia, **trennbare** Accidentien sind: Kälte vom Wasser, Erkenntnis vom Verstande, Freude und Trauer vom Herzen. Accidens wird mithin demjenigen beigelegt, das geschichtlich oder durch irgend einen anderen Einfluß eingetreten und geleitet worden ist und auch wieder weichen kann. Es ist jedoch die Verlierbarkeit der Accidentien nicht unbeschränkt. Die coacervatio der perpetua accidentia oder adiacentia[2] ist reipsa speciei proprietas.[3]

Accidentia inseparabilia, **untrennbare** Accidentien sind: Wärme vom Feuer, Nässe vom Wasser, also solche Accidentien, die in höherem oder geringerem Grade den Substanzen mit Naturnotwendigkeit eigen sind und niemals, selbst nicht begrifflich von ihnen getrennt werden können. Das Quantum der genannten Accidentien: Wärme, Nässe und dergl. kann allerdings bald größer, bald kleiner sein, es kann vermehrt und vermindert werden. Aber die Accidentien selbst können deswegen von ihren Subsistenzien doch nicht abgeworfen werden.

Darum unterscheidet Melanchthon in seiner Dialektik[4] von den communiter accidentia die schon oben erwähnten adiacentia. Diese sind perpetua et gignunt firmiores probationes, während die communiter accidentia interdum impediuntur. Und zwar tritt dieses impediuntur dann ein, wenn die causa, cur saepius accidant, der zufolge sie „communiter accidentia" heißen, fehlt.[5]

Während nun die genannten Accidentien Wärme und Nässe von den zugehörigen Substanzen Feuer und Wasser nicht getrennt werden können, können sie von anderen Substanzen ganz

---

[1]) C. R. XIII, 693.
[2]) Vgl. den übernächsten Absatz.
[3]) C. R. XIII, 693, 522.
[4]) C. R. XIII, 693.
[5]) C. R. XIII, 693.

abgetan werden, für die sie eben nur unwesentlich sind. Darin hat die „puerilis descriptio“ vom Accidens ihren Grund, die lautet: *Accidens est, quod adest et abest praeter subiecti corruptionem.*[1] Da wird also Accidens demjenigen beigelegt, das nur ein „zufälliges“ Merkmal, non constituens ist. Jedoch bezieht sich diese Beschreibung, wie bereits gesagt worden ist, nicht auf alle Accidentien, wie Wärme vom Feuer nicht zu trennen ist.

Auf diese von Melanchthon stark betonte Unterscheidung der accidentia separabilia und inseparabilia wird jedoch, auch von Strigel, nicht immer Bedacht genommen. Ohne weitere Rücksicht auf den **Zufalls**begriff wird der Terminus Accidens dem anderen Terminus Substanz entgegengestellt und ihm dann die doppelte Bedeutung beigelegt: **„zufällig“** und **„unwesentlich“.**

Substanz und Accidens **unterscheiden** sich sicut res positiva et privativa.[2]

Dieser Substanz- und Accidensbegriff, der keineswegs Eigen- und Sondergut der Philosophie ist — begegnet doch der Gegensatz von Substanz und Accidens auch im gewöhnlichen Denken als Unterschied von Ding und Eigenschaft, von dem Gegenstande selbst und dem Wandelbaren als dessen bloßer Bestimmung und Existenzart — wird von Strigel nun angewandt auf den Menschen. Als dieser aber kommt in der Lehre vom peccatum originis gleichsam als Folie, von der sich die Erbsünde in ihrem Wesen und ihrer ganzen Größe abhebt, **nicht** der **gegenwärtige** Mensch in Betracht, sondern der Mensch im Zustande der iustitia originalis. Von letzterem, dem Menschen, wie er im Zustande der iustitia originalis beschaffen war, hat die Lehre von dem peccatum originis ihren Ausgangspunkt zu nehmen. Denn, sagt Strigel,[3] non possum intelligere, quid sint tenebrae, nisi prius sciam, quid sit lux, sic nec intelligere possum, quid sit originale peccatum, von dessen rechtem Verständnis auch das rechte Verständnis der beneficia Christi und der Wohltaten des heiligen Geistes abhängt, wie von der

[1] C. R. XIII, 523.
[2] Strigel, Loci I, 336, 345.
[3] Loci I, 464.

Erkenntnis der Krankheit die Kenntnis des Heilmittels abhängt,[1] nisi sciam, quid sit iustitia originalis.

In dem Zustande der iustitia originalis war der von Gott geschaffene Mensch ein Wesen, über das der Schöpfer das Urteil fällen konnte, daß es „sehr gut" sei. Denn einmal war der Mensch, wie aus dem dritten Capitel des Genesis herausgelesen wird, als ein Ebenbild des vollkommenen Gottes in allen Stücken vollkommen. Und sodann waren seine **Substanzen** — hier geht Strigel über das melanchthonische Schema hinaus, nach dem der Mensch substantia corporea rationale ist (oben S. 27) — das sind nach Strigels dualistischer Theorie **Leib und Seele,** Gott durchaus wohlgefällig, das domicilium et templum Dei sine peccato et sine morte,[2] sine errore et tenebris.[3] Denn Gott allein war das Objekt der wesentlichen Grundrichtungen ihrer Begehrungen und Triebe. Er war alles in allem.

Als Substanz gilt also Strigel am Menschen einmal der **Leib,** die *moles corporea.* Er kommt aber für die in Frage stehende Erörterung über das peccatum originis nicht in Betracht. Wohl ist er durch jenes Uebel in Mitleidenschaft gezogen. Der eigentlich leidende Teil aber ist er nicht. Er ist subiectum peccati nur per *συμπάθειαν,* et tanquam *instrumentum et organum,* quo animia peccans abutitur.[4]

Als **die** Substanz, der *αὐτοπάθεια* beizulegen ist, gilt für Strigel im Bereiche des peccatum originis die *anima rationalis,* die *spiritualis intelligensque natura,* die **vernünftige Seele des Menschen.**

Unter dieser **vernünftigen Seele** des Menschen versteht Strigel, nach dem Vorgange Melanchthons,[5] gemäß der auf biblische Belegstellen gegründeten kirchlichen Definition nicht die **physische** Lebenspotenz des organischen Körpers, sondern, wie eben bereits angeführt wurde, die *spiritualis intelligensque natura,* den *spiritus intelligens,* qui est altera pars substantiae[6] hominis, nec extinguitur, cum a corpore discessit,

---

[1]) Loci I, 432.
[2]) Loci I, 234.
[3]) Loci a. a. O.
[4]) Loci I, 445.
[5]) De Anima C. R. XIII., 16 ff.
[6]) Auf die Abschwenkung von dem melanchthonischen Schema wurde oben bereits hingewiesen.

sed immortalis est; nicht die vegetative oder sensitive Seele, worunter nach der üblichen Schultheorie lediglich untergeordnete Potenzen zu verstehen sind, sondern nur die *una anima rationalis*, das Unsterbliche im Menschen, das auch im leiblichen Tode nicht ausgelöscht wird, videlicet spiraculum illud simul vehens lucem divinam, et adferens vitam partibus omnibus congruentem.

Diese vernünftige Seele des Menschen steht als eine selbstständige und dauernde Substanz, als eine substantia incorporea[1] dem Leibe gegenüber, obwohl ihre niederen Funktionen von den körperlichen Organen untrennbar sind. Wie Gott und den Engeln eignet ihr eine lichtartige **Natur**. So ist sie, wennschon **immateriell**, dennoch wieder eine **Art von Materie**.[2]

Freilich ist die Wertung der Seele bei Strigel **nicht konstant**. Zu wiederholten Malen spricht er es ausdrücklich aus, sie sei die **Substanz** des Geistesmenschen, und faßt dabei „Substanz" in dem oben S. 24 ff. angegebenen melanchthonischen Sinne. Dann aber bezeichnet er sie auch hinwiederum, und zwar scheint ihn Aristoteles dazu zu veranlassen, nicht so sehr als Substanz, als *ὑπόστασις* — vgl. S. 26 —, sondern mehr als die **Entelechie** des lebenden Körpers, also als eine zweckttätige geistige Kraft. Und zwar verharrt Strigel alsdann in der Fassung der *ἐνδελέχεια* bei den Ausführungen Melanchthons:[3] „nequaquam dubium est, quin *ἐνδελεχὲς* significet continuum. *Et ἐνδελέχεια* continuitatem", scil. motus resp. motionis. Auch will er, ebenso wie Melanchthon, eine **doppelte** Entelechie unterschieden wissen: eine **substantiale** und eine **accidentale** Entelechie. „*Substantialis (ἐνδελέχεια)* est *ipsa*

---

[1]) C. R. XIII, 530, 523 oben S. 27.

[2]) Vgl. H. Maier, Melanchthon als Philosoph, Archiv f. Geschichte d. Philos. 11, 130. Es ist beachtenswert, daß Melanchthon in seiner Schrift „de Anima", die Fischer (Melanchthons Lehre von der Bekehrung, 1905, S. 93) mit Recht als Melanchthons „psychologische Centralschrift" bezeichnet, von den Streitfragen der Scholastiker über das Verhältnis der potentiae zu der anima gar nicht weiter redet. Der Grund dafür ist mit Sicherheit schwer anzugeben. Doch liegt die Vermutung sehr nahe, daß Melanchthon, wie Maier S. 119 sagt, „indem er die tüfteligen Details der scholastischen Behandlung ausscheidet, zugleich die Differenzen der Schulen auszugleichen" sucht. Die von ihm angegebene Verhältnisbestimmung ist der mit der thomistischen Theorie kombinierten Theorie der skotistischen Psychologie nahe verwandt.

[3]) C. R. XIII, 13 ff.

talis *vita* rei viventis seu animalis, quae actiones ciet, ut si diceret, animam", die Aristoteles als *πρώτη ἐντελέχεια* des Organismus bezeichnete,[1] „esse *ἐνέργειαν* seu efficaciam", d. i. die Lebenskraft eines Dinges in allen ihren Betätigungen von der Ernährung bis hinauf zum Denken. „Et utcumque intelligi potest, vitam agitationem esse *continuam* . . ." „Sed in definitione *motus ἐνδελέχεια* est *accidentalis* agitatio (Aktualität), quae sequitur substantiam, et incipit ac desinit manente substantia, ut motus localis, aut alteratio."[2] Somit unterscheiden sich substantiale und accidentale Entelechie dadurch: „Alterum propemodum se habet velut habitus, alterum ceu actus."[3]

Im großen und ganzen jedoch herrscht die Wertung der Seele als Substanz bei Strigel vor.

Hierzu kann man allerdings einwenden, daß die Wertung als Substanz und Entelechie sich nicht ausschließe. Es ist auch gar nicht zu bestreiten, daß die ganze Scholastik **beides** von der Seele aussagt und auch Leibniz seine Monaden Entelechien nennt. Verfolgt man aber den Streit zwischen Flacius und Strigel, so muß es auffallen, jedenfalls ist es mir bei dem Durcharbeiten von handschriftlichem Material aufgefallen, daß bei Strigel der Seelenbegriff die Bedeutung von Entelechie eigentlich nur dann bekommen hat, wenn er (Strigel) von Flacius, bezw. den Flacianern in die Enge getrieben worden war. Und dann hatte jedenfalls Flacius, dem bislang noch niemand Unkenntnis der scholastischen Terminologie hat nachweisen können, die Empfindung, daß Strigel, um seine Position zu retten und seine These vom Accidens zu verteidigen, eine Aenderung der Bedeutung des Seelenbegriffes vornehme. Es liegt sicherlich bei der Einschätzung der Seelen-Bedeutung auf Strigels Seite ein Schwanken vor.

Eine andere Frage ist es, ob es berechtigt und richtig war, den Substanzbegriff überhaupt auf die Seele anzuwenden, und ob der von Strigel übernommene Schulbegriff (oben S. 24 ff.) auf die Seele angewandt werden konnte? Eben Flacius ist es gewesen, der Strigel dieses Recht bestritten und mit Recht hervorgehoben hat, daß die Seele nicht unveränderlich und beharrlich

[1] De anima II, 1, 412, 27.
[2] C. R. XIII, 15.
[3] Strigel, Loci 1, 437. cf. C. R. XIII, 15.

ist, wie das von einem Atom gelten mag, daß für sie vielmehr eine beständige innere Wandlung charakteristisch ist. Denn daß die Substanz als Träger von Qualitäten, wenn diese Qualitäten wechseln und sich ändern, ihrerseits gänzlich unverändert bliebe, läßt sich nicht begründen und beweisen. Aber auch wenn sich solches beweisen ließe, so wäre doch eine von der Seele als Substanz zu prädicierende Perdurabilität und Permanenz für uns völlig interesselos. Worauf es für uns ankommt, das sind die Qualitäten und Geschehnisse. Und geben diese ihre wirkliche Kraft auf, daß sie sich in Wirklichkeit nicht mehr entfalten kann, so ist der zurückbleibende Träger, wie Flacius sich scharf aber doch richtig ausdrückt, für uns eben etwas **Totes,** ein „caput mortuum".

Nach der von Strigel acceptierten schulmäßigen Substantialitätstheorie konnte die Anwendung freilich ohne weiteres vollzogen werden. Gehen wir jedoch der Entstehung des Substanzbegriffes nach, so kommen wir zuletzt[1] in das Gebiet der **Körperwelt.** Hier ist das Substanzproblem, das den Alten durchaus ontologischer Natur ist, entstanden. Und hier, in der **Körperwelt** läßt sich der Begriff auch seiner ursprünglichen Bedeutung gemäß anwenden. „Die Atome sind das absolut Beharrliche und nach Qualität und Quantität unveränderliche Substrat der materiellen Welt; alle Veränderung ist auf den Wechsel in der Anordnung und Bewegung der Atome zurückzuführen: das ist die Maxime der Naturwissenschaft."[2] Der tatsächliche und ursprüngliche Sinn des Substantialitätsgesetzes ist eben der, daß alles reale Seiende entweder **Körper** oder Accidens an einem **Körper** ist. Allerdings hat die Philosophie dem Gesetz diesen Sinn genommen; aber damit hat sie ihm auch überhaupt den Sinn genommen.

Die Unveränderlichkeit und Beharrlichkeit, die vom Atom gilt, ist nicht von der Seele zu prädicieren, sondern vielmehr eine ständige Wandlung. Ein Atom bleibt sich gleich, wenn es nach Lösung aus einer bestimmten Verbindung wieder in seinen alten Zustand zurückkommt. Die Seele aber ist bei solcher Rückkehr nicht in derselben Weise mehr dieselbe. So ist sie aber auch nicht als Substanz zu bezeichnen in der Be-

[1] Vgl. W. Wundt, System der Philosophie, 1889, S. 289 ff.
[2] Paulsen, Einleitung in die Philosophie, 1909, S. 145.

deutung, wie das Atom Substanz genannt werden kann und genannt wird. Und wird der Substanzbegriff gleichwohl auf das Seelenleben angewandt, so kann das nur geschehen unter Aufhebung und Vernichtung, sei es des Begriffes, oder des Lebens selbst. Gewiß gibt es bestimmte Gedanken, Vorstellungen und Begehrungen, die sich in dem Seelenleben regen; und zweifellos ist die Seele Hervorbringerin und Trägerin dieser Vorgänge und ebenso Wirklichkeit, wie diese Wirklichkeit sind. Aber deswegen bedarf es nicht eines punktuellen Seelensubstantiale, das begreifbarer Träger für das Seelenleben mit seinen Empfindungen und Vorstellungen wäre, ihnen zur Wirklichkeit helfen, bezw. sie in der Wirklichkeit tragen müßte, wie auch das nicht die Form eines „Realitätspunktes", sondern einer essentia, eines begrifflichen Wesensinhaltes tragende Wesen Gottes, der als **die** Substanz *κατ' ἐξοχήν* gilt, seine reine Aktualität solche Anheftung an ein punktuelles „Reale" im Universum nicht hat.

Allerdings ist ja Strigel für die Wertung der Seele als Substanz nicht verantwortlich zu machen. Er wandelt eben in den Bahnen der herrschenden Schulphilosophie. Es ist aber beachtenswert und bekundet eine größere philosophische Schulung und ein tieferes Denken als Strigel aufweist, daß sein Gegner Flacius richtig erkannt hat, der Substanzbegriff der Schulphilosophie könne ohne weiteres nicht auf die Seele übertragen werden und müsse, wenn er dennoch auf sie angewandt werden solle, notwendig geändert werden, wie er denn auch seinerseits eine solche Aenderung vorgenommen hat und der Philosophie Melanchthons gegenüber eigene Wege gegangen ist. Denn die Seele ist die **Einheit** des Seelenlebens und nicht eine davon trennbare, für sich seiende Substanz, die an sich sein und begriffen werden kann.

Die vernünftige Seele des Menschen mit ihren verschiedenen edelsten rationalen Potenzen[1] ist nun nach Strigels Lehre in dem Menschen das principale agens, der fons actionum, primum subiectum peccati et causa principalis.[2]

Sie ist von Gott dem Menschen geschenkt worden als imago incorrupta und umfaßt *potentiam cognoscentem*, in

[1] Potenz, potentia, *δύναμις* bedeutet für Strigel nach der Schultheorie Möglichkeit, Kraft, Vermögen.

[2] **Loci** I, 445.

quam transfusa est lux divina, quae est vera et firma cognitio Dei et legis, et noticia de vera obedientia et de iudicio Dei. Deinde complectitur *voluntatem et cor*,[1] quod ardebat motibus spiritus sancti, et integra obedientia sine peccato. Ad haec dona[2] adiuncta fuit libera et non impedita electio voluntatis.[3]

Mithin sind in dem Bereiche des vorliegenden Lehrstücks als Potenzen der vernünftigen Seele des Menschen zu unterscheiden: der Verstand oder Intellekt, der Wille und das Herz.

An erster Stelle wird genannt der **Verstand** oder **Intellekt**, der mit den inneren Sinnen verbunden ist, mens oder intellectus oder ratio. Diese Potenz wird von der melanchthonischen Schultheorie gewertet als potentia cognoscens, recordans, iudicans et ratiocinans singularia et universalia, habens insitas quasdam noticias nobiscum nascentes, seu principia magnarum artium, habens et actum reflexum, quo suas actiones cernit et iudicat et errata emendare potest.[4] Ihre Funktionen sind Erkenntnis und Erfassung von Vorstellungen und Begriffen, Zählen, Vereinigen, Trennen und Schließen im Urteil, Beurteilung aller Urteile und Schlüsse nach Gewißheitskriterien.[5] Sie handelt aber nicht selbständig. Im Grunde tut sie nur **Hilfsdienste.**

Ihr Objekt ist Deus et tota rerum universitas, ad cuius agnitionem conditi sumus.[6]

Bis an die Grenze der von dem Geschöpf überhaupt zu erreichenden Möglichkeit gilt von dem Menschen, der von Gott als der substantia intelligens geschaffenen natura intelligens:[7] fulsit[8] in mente lux et agnitio firmissima aeterni Patris,

---

[1]) Ueber das Verhältnis von mens, voluntas und cor zu einander bei Melanchthon vgl. O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, 2. Bd., 1912, S. 284 ff. E. F. Fischer, Melanchthons Lehre von der Bekehrung, 1905, a. a. O.

[2]) Die Bezeichnung als „dona" war nur zu geeignet, in Flacius sogleich die Erinnerung an die dona superaddita der römischen Kirche wachzurufen und ihm Strigel als deren Parteigänger erscheinen zu lassen.

[3]) Loci I, 234.

[4]) C. R. XIII, 142.

[5]) Vgl. H. Maier, Melanchthon als Philosoph. Ebendort, S. 123.

[6]) C. R. XIII, 143.

[7]) Strigel, Paralipomena proposita, S. 61.

[8]) Vgl. C. R. XIII, 169 f.

procul segregata ab omni errore et dubitatione, et arserunt in homine ceterae pulcerrimae virtutes.[1]

An zweiter Stelle steht der **Wille,** der dem Intellekt gleichgeordnet ist, niemals für sich allein vorhanden, sondern stets mit dem Intellekt verbunden ist, und „wie ein König schaltet mit den Ergebnissen der Ueberlegung",[2] aber dem richtigen Urteile sich unterordnen und unterwerfen muß. Die voluntas ist nach der von Strigel übernommenen Definition Melanchthons[3] die potentia adpetens suprema, et libere agens monstrato objecto ab intellectu. Doch gilt hinsichtlich der Freiheit des Willens wieder der Satz:[4] voluntas etsi aliquo modo libera est, et certe posset *locomotivae* imperare, ne attingeret alienam, tamen ut fomes, facile accipit cordis incendia. Der Wille ist somit anzusehen als der höchste Grad aller Triebe und alles Strebens (appetitionum). Er übt, und zwar in Abhängigkeit von dem Intellekt, ohne dessen Kenntnisse und Urteile Willensentscheidungen nicht denkbar sind, nicht selbstständig gegen ihn die Funktionen des Wollens, Nichtwollens und evtl. des Suspendierens von Handlungen aus. „Er verfolgt oder meidet, in freier Entscheidung, Objekte, die **vom Intellekt vorgestellt** werden, je nachdem er sie als Güter oder Uebel betrachtet."[5] Im Grunde besitzt die voluntas letztlich nur **formale** Bedeutung. Sie wird, kraft der Gewohnheit, regiert von den Affekten.

An dritter Stelle ist zu nennen das **Herz** (cor). Darunter ist zu verstehen die Zusammenfassung der menschlichen Affekte, d. h. der nach Strigels Ansicht zur sinnlichen, nicht etwa zur geistigen Ausstattung des Menschen gehörenden inneren Bewegungen (vires inferiores) des Menschen, die stets eine Folge ganz bestimmter Vorstellungen und Erkenntnisse sind (notitiam sequentes) und in ihrer höchsten Richtung sich auf Gott hin bewegen. Die Handlungen des Herzens geschehen teils auf **Befehl** des Willens, oder „wenn er (der Wille) es (das Herz) durch Vernunftgründe **überredet** und die Affekte **beschwichtigt**."[6]

---

[1]) Strigel, **Loci I**, 430, 434.
[2]) H. Maier, S. 129.
[3]) C. R. XIII, 153.
[4]) Ebendort, S. 157.
[5]) H. Maier, S. 127.
[6]) Ebendort, S. 127.

Teils geschehen sie **ohne weiteres**. Dies ist dann der Fall, wenn das Herz mit Einschluß seiner Affekte von Anfang an mit dem Willen einig ist. In voluntate et corde fuit *congruentia, consonantia, harmonia suavissima* cum lege Dei, id est ardens *dilectio* Dei, purus *amor* proximi.

So inhärierten den drei edelsten Potenzen der vernünftigen Seele: Intellekt, Wille und Herz[1] als bona *naturalia* eine Fülle von vires et facultates, von Kräften und Verfahrungsweisen, die als *fundamentum* iustitiae originalis gelten.

Außerdem aber inhärierten ihnen auch noch bona *gratuita*, die als *terminus* iustitiae originalis anzusehen sind, nämlich die acceptatio divina, um deretwillen die Menschen Gott angenehm sind, und von denen das Heil für die Menschen abhängt, sodann der in den Herzen der ersten Menschen von Anfang an wohnende, die edelsten Affekte des menschlichen Herzens allezeit hervorrufende, leitende und nur auf Gott hin richtende heilige Geist und das ewige Leben.

Mit diesen vor dem Falle in den Menschen bestehenden bona naturalia und gratuita, der rectitudo und acceptatio vor Gott, sowie der Congruenz mit Gott, der in den Menschen wie in seinem Tempel wohnte und ihnen seine Weisheit, Gerechtigkeit und Freude mitteilte, solange sie nicht gefallen waren, besaßen die ersten Menschen die *iustitia originalis*, die integra conformitas cum Deo sine peccato, sine morte, propter quam Deus hominem diligit, et non destruit, welche auch die iustitia omnium beatorum in vita aeterna sein wird. Und zwar besaßen die ersten Menschen sie als eine *potentia naturalis*.[2] Jedoch eignete ihr, wie Strigel im Gegensatz zu Flacius ganz ausdrücklich betont, keine Substantialität, daß sie permanent den Menschen hätte verbleiben müssen. Sie war nur eine jederzeit zerstörbare **Qualität**, die Gott gleichsam bloß „auf Widerruf" den Menschen verliehen hatte, oder, wie Strigel im direkten Widerspruche mit Luthers Urteil sich auch ausdrückte, nur ein aufhebbares ornamentum.[3]

---

[1]) Weimarer Disputation, citiert als W. D., S. 46
[2]) Strigel, Loci I, 234, 434, 436, 443, 448, 464.
[3]) O. Ritschl, D. G., S. 447.

Die genannten drei edelsten Potenzen der vernünftigen Seele unterscheiden den Menschen vom Tiere.[1] Sie bleiben solange, als der Mensch Mensch ist.

Somit hat Strigel diese Potenzen, insbesondere Verstand und Willen dem Substanzbegriffe noch nicht entnommen. Das haben sachlich erst Heshusius und Wigand getan.[2] Aber es wird nicht falsch sein zu sagen, daß sie hierbei nur als Interpreten Strigels verfuhren, daß sie Strigel richtig verstanden haben und aus seinen Lehrdarstellungen nur die letzten Consequenzen zogen, und daß Flacius aus diesem Grunde ein gutes Recht hatte, Strigel in der Sache zu bekämpfen. Denn ist das Wesen der Seele unveränderlich und sind die Vorstellungen, Gedanken und Begehrungen im Seelenleben bloß accidentelle, rein zufällige und unwesentliche, durch wandelnde Relationen bedingte Erscheinungen der Substanz, die ihr inneres Wesen nicht berühren, so ist, wie Flacius richtig sah, damit die Seele zerstört. Dann wird am letzten Ende „alles, was in unserem inneren Erleben Wirklichkeit und Wert besitzt, in einen leeren Schein verflüchtigt, um als Ersatz den wertlosen Schemen einer Substanz zurückzubehalten, die durch ihre absolute Beharrlichkeit für ihre völlige Leerheit entschädigen soll".

Als Gott die genannten Potenzen der anima rationalis gebildet, bezw. geschaffen hatte, waren sie ursprünglich durch nichts in der Entfaltung ihrer Kräfte zu Gott hin gehindert und gebunden. Sie waren **„frei"** und wirkten sich aus in **Freiheit,** d. h., nach Melanchthon,[3] in der facultas voluntatis, quae possit agere ac non agere, aut *sic aut aliter* agere. Und da **sie** es sind, die dem **Menschen** seinen **wesentlichen** Charakter verleihen, so konnte vor dem Falle dasselbe auch von **ihm,** dem Menschen gesagt werden. Er war, wie die Engel es sind, eine **freie Natur,** eine *liberum* agens, ein **Personenwesen**. Er ist ja geschaffen nach dem Ebenbilde Gottes. Gott, in dem summa bona, sapientia, iustitia et libertas electionis ist,[4] ist aber das liberrimum agens.[5] Constituendum est, führt Melanchthon aus,[6] certissimum

---

[1] C. R. XIII, 16 f.
[2] Vgl. Preger 2, 403 ff.
[3] C. R. XIII, 158.
[4] Strigel, Loci I, 234.
[5] und [6] C. R. XIII, 158.

esse, Deum etsi bonus est immutabiliter, tamen esse agens liberrimum, et omnia quae condidit, et quae agit extra se, liberrima voluntate condidisse, et agere . . . . Jam constituta propositione (d. i. Urteil), quod Deus sit agens liberum, scianus eum et angelos et homines in creatione ornasse histribus bonis, quae sunt in ipso optima, sapientia videlicet, noticia sua legis, iusticia, et libertate voluntatis. Darum, lehrt Striegel, ist auch das Gott Ebenbildliche **nicht**, wie die unvernünftige Creatur es ist, ein *naturale* agens, das bei seinem Handeln nicht so **oder** so, nach **Wahl** sich entscheiden, seine Handlungen nicht auch aufheben kann; sondern es ist ein wahrhaft **frei** handelndes Wesen, das in seinem Tun vor dem Falle **durch nichts gehindert** war.[1])

Das **Urteil** nun des frei geschaffenen Willens, „liberae voluntatis", in dem rectitudo und libera electio herrschen, oder wie Strigel sich sonst genauer ausdrückt, das **Vermögen** des Willens, **frei zu urteilen über das,** was er wolle oder nicht wolle, wird bezeichnet als das *„liberum arbitrium"* des Menschen.[2]) Dieses liberum arbitrium ist, wie Strigel ein anderes Mal sagt,[3]) die ipsa substantia intellectus et voluntatis coniuncta cum proprietate, quae non potest separari a substantia et natura rationali.

In dem liberum arbitrium sind konstitutiv zwei Potenzen der Seele, zwei seelische „Kräfte", d. h. zwei Quellen der Veränderungen, zwei Gründe der Bewegungen: der **Intellekt,** die intellektuelle Auffassung, die nach dem oben Gesagten das Nicht-Sinnfällige ergreift und Erzeugerin der Urteile ist, und der **Wille,** intellectus *cum* voluntate.

Die Bedeutung des liberum arbitrium für Intellekt und Willen ist in Strigels Lehre eine dreifache. Es ist für diese seelischen Potenzen der Anhalt und die Trägerin, also Substanz,[4]) weiter zugleich Proprietät und auch modus agendi.[5])

Unter dem *modus agendi* soll nach Strigels eigener Aussage[6]) verstanden werden tota illa forma aut progressio motus

---

1) W. D. 30, 67.

2) Ueber Melanchthons Stellung zum liberum arbitrium vgl. E. Fischer, Mel. Lehre von der Bekehrung, S. 19 u. ö.

3) W. D. 22.

4) W. D. 22.

5) W. D. 22 f., 57.

6) Declaratio confessionis vom 6. Mai 1562 fol. 40.

ab agente in patiens et non est nisi in actione. Wenn ich seine letzten Gedanken recht erkenne, hat er aber vor dieser aus dem Jahre 1562 stammenden Erklärung während der Weimarer Disputation anders gedacht. Denn die Verhandlungen in der fünften Sitzung der Disputation lassen darüber kaum einen Zweifel, daß Strigel, jedenfalls damals, unter dem modus agendi in Wirklichkeit verstanden hat eine facultas voluntatis humanae, actionem voluntatis cum quadam electione, seu spontaneo assensu absque externa coactione. Freilich hat Strigel dies damals nicht in dieser oder einer gleichen Formulierung ausgesprochen. Das konnte er kaum wagen. Denn dann hätte er verraten, daß er den Unterschied zwischen der vis voluntatis und dem modus agendi aufhebe. Die von ihm in jener Sitzung angewandten Bilder und Gleichnisse dürften aber seine wirkliche Meinung außer jeden Zweifel stellen. Er weist darauf hin, aliter Deum efficacem esse in terra proferente fructum, aliter in intellectu et voluntate agere. Zweifellos. Die Erde und überhaupt jede Creatur, die nicht mit mens und voluntas ausgestattet ist, handelt eben ohne jede freie Wahl und Zustimmung und ohne Urteil und kann ihre Aktion nicht suspendieren. Der menschliche Wille hingegen handelt frei, mit freier Zustimmung und hat die Fähigkeit und Möglichkeit des non assentiri. Dann aber dürfte es hinreichend ersichtlich sein, daß Strigel bei dem modus agendi im letzten Grunde dachte an die ipsa vis seu facultas voluntatis hominis, daß sie (die voluntas) nämlich eine andere *vis*, andere *vires* besitze als die Erde, die Sonne oder das Feuer, die ohne Freiheit, naturaliter handeln. Die voluntas wolle stets mit **freier Zustimmung** und ohne Zwang und zwangsmäßige Naturgesetzlichkeit handeln, und zwar auch in rebus spiritualibus.

Von dem modus agendi **unterscheidet** Strigel 1562 mit Bestimmtheit[1]) aptitudo seu capacitas, quae est tantum agentis aut patientis proprietas, idque omni tempore etiam extra actionem. Dabei hat der Begriff *aptitudo*, der sowohl aktiv als passiv gefaßt werden kann, bei Strigel, wo er ihn **aktiv** wertet, die Bedeutung: quod homo sit aptus vel idoneus

[1]) Zuvor hat er modus agendi und aptitudo, ein „vocabulum valde insidiosum" als Synonyma (aequipollentia) gebraucht. Hdschr. Wolfenb. Bibl., Aug. 29, 4. „Von der vermeynten Deklaration Viktorini". fol. 224.

aliquid ex sese conferendi ad conversionem, während er **passiv** gefaßt, Strigel das Selbstverständliche besagt: hominem esse subiectum, quod converti possit.[1] Hingegen bezeichnet *capacitas* in Beziehung auf den Menschen quandam facultatem agendi et ex sese accipiendi aliquid, also vires seu facultates.[2]

Allerdings erwähnt Strigel auch noch einen anderen und sonderbaren Gebrauch dieser Begriffe.[3] *Modus agendi* solle heißen das äußerliche Mittel, das Gott gebrauche, wenn er einen Menschen bekehren wolle, als da sei Gottes Wort, die heiligen Sakramente und das ganze Predigtamt, durch welche Instrumente Gott den Menschen ziehe und in ihm kräftig sei; oder die „Ordnung, daß der Mensch nicht durch himmlische Offenbarung, sondern ordentlicher Weise durch das Evangelium von Gott berufen, erleuchtet und geheiligt werde". *Aptitudo* solle heißen „das äußerliche Gehör, welches der Mensch zum Predigtamt muß bringen, will er anders bekehrt werden nach der Regel Pauli Rm. 10: quo credant si non audiverint." *Capacitas* solle heißen „allein der vernünftige Mensch als ein pure patiens, der von Gott im Unterschiede von anderen vernünftigen Kreaturen so geschaffen ist, daß er das Wort Gottes und die Gabe des heiligen Geistes ergreift und annimmt". Jedoch hat dieser seltsame Gebrauch der drei Begriffe in der Lehrdarstellung Strigels nirgends wirklich praktischen Wert erlangt. Tatsächlich **verwertet** hat Strigel die Begriffe allein in der oben angeführten Bedeutung. Und die Gegner haben ihn deshalb mit Papisten und Adiaphoristen eingeordnet in die zweite Gruppe des folgenden Schemas:[4]

Capacitatem seu aptitudinem hominis carnalis non renati	1. agendi erga Deum animae salutaria, ponunt Pelagiani veteres, et quidam Scholastici.
	2. capiendi et apprehendendi vocationem divinam et dona coelestia, fingunt Papistae, Adiaphoristae et Victoriniani.

[1] Analysis declarationis Victorini per Tilemannum Heshusium Magdb. 1562. Hdschr. Wolfenb. Bibl., Aug. 12, 8. fol. 215.

[2] Ebendort.

[3] Kurzer Unterricht vom freyen Willen. Siehe Anhang. Vgl. Rosini Censura fol. 250.

[4] Das Schema findet sich in der Schrift „Von der vermeynten Deklaration Viktorini". Hdschr. Wolfenb. Bibl., Aug. 12, 8. fol. 230 ff.

Capacitatem seu aptitudinem hominis carnalis non renati

3. patiendi tractum conversionem et regenerationem spiritus sancti per verbum, docent sacrae scripturae, Augustinus, Lutherus, et alii pii.

Nun war gewiß Strigels Lehre keineswegs so kurzer Hand, wie es von Seiten der Gegner geschah, auf eine Stufe zu stellen mit der Lehre der Papisten und Adiaphoristen. Aber Strigel hat sich dem auch nicht verschlossen, daß in dem Verfahren der Flacianer ein Wahrheitsmoment erkannt werden **könnte,** solange er eben modus agendi, aptitudo und capacitas als Synonyma bezeichne. Und 1562 hat er wahrscheinlich gerade auch darum, wie gesagt ist, modus agendi und aptitudo und capacitas ausdrücklich von einander unterschieden.

Aber kehren wir zurück zu dem liberum arbitrium. Wie erwähnt wurde, handelt es sich dabei um ein Urteilsvermögen des **freien Willens.** Deshalb meint Strigel, könne der Eindruck entstehen, als ob die Bezeichnung „libera voluntas" vor der anderen „liberum arbitrium" den Vorzug verdiene. Doch ist er überzeugt, daß der von ihm aus der Schule Melanchthons übernommene Ausdruck jedenfalls der wertvollere sei.

Als „*arbitrium*" wird es bezeichnet, weil es ein „iudicium", ein Urteil, bezw. ein Urteilsvermögen ist, nämlich das liberae voluntatis iudicium de eo, quod velis ac nolis.[1] Und „*liberum*" heißt es, weil es ohne jede Nötigung und jeden Zwang besteht, quia non est necessarium,[2] und „wollen" **oder** „nicht wollen" kann.[3] Denn jede Notwendigkeit und jede Nötigung und jeder Zwang im Willen hebt, nach Strigels Urteil, dessen eigentliches Wesen auf, macht die voluntas zur noluntas.[4]

Im Besitze dieser oben genannten „dona" lebte der Mensch, wie bereits erwähnt ist, in dem Zustande der *iustitia originalis.* Diese *iustitia* ist für Strigel nach dem oben ausgeführten chorus et copulatio omnium virtutum primae et secundae tabulae. Sie ist ihm aber nicht durchaus identisch mit der sanctitas. Denn die sanctitas umfaßt mehr. *Iustitia* significat ipsum *formale,* ipsam obedientiam conformem

---

1) Strigel, Declaratio. Hdschr. W. B. 74. fol. 33.
2) Ebendort.
3) W. D., S. 25.
4) W. D., S. 23. Declaratio. fol. 33.

decalogo, ardentem amorem Dei et purum amorem proximi. Die *sanctitas*, die dem Protoplasten **auch** eignete, complectitur *formale et finem:* das vere agnoscere Deum et referre suas virtutes et officia ad hunc finem, ut Deus celebretur.[1])

Ueberblickt man den vorstehenden Abschnitt, so kann man schwerlich Strigel Recht geben, daß er bei der Darstellung des Ausgangspunktes seiner Erbsündenlehre überall **nur** ursprünglich evangelische Anschauungen wiedergebe. Er hat wiederholt darauf hingewiesen und in Disputationen mit Flacius des öfteren behauptet, daß er lediglich dieselben rein **praktischen** Interessen verfolge, von denen auch die Augustana und Apologie sich bei ihren Bekenntnissen leiten ließen. In Wirklichkeit aber ist mit zu dem Großen an den Bekenntnissen das zu rechnen, daß sie sich von den haarspaltenden dialektischen Künsten der Philosophie jener Zeit ferngehalten haben. Dagegen treten, wie man bereits bei der Darstellung seines Ausgangspunktes sieht, bei Strigel diese Künste in den Vordergrund und an die Stelle ausschließlich **praktischer** Interessen mehr theoretische, psychologische, wissenschaftliche Gedanken und Erwägungen. Und dabei unterläßt er es **geflissentlich** seine Darlegungen so scharf gegen die römische Scholastik abzugrenzen, wie das von Seiten der Bekenntnisschriften geschehen ist. Auch liegt für die ursprünglich evangelische Anschauung in der Augustana und Apologie bei dem Menschen im Zustande der iustitia originalis, der „ersten Gerechtigkeit des Paradieses" alles Gewicht nicht etwa auf der **substantiellen** Natur des Menschen, sondern auf dem positiven **ethischen** Verhältnis zu Gott, den **ethisch-religiösen** Vorzügen und Geistesgaben des reinen Gottesbewußtseins, der wahren Gottesfurcht, des wahren Glaubens an Gott und der wahren Gottesliebe, erscheint ihnen als „das Größte" an der „edlen ersten Kreatur" „ein helles Licht im Herzen Gott und sein Werk zu erkennen, eine rechte Gottesfurcht, ein recht herzliches Vertrauen gegen Gott und allenthalben ein rechtschaffen gewisser Verstand, ein fein gut fröhlich Herz gegen Gott und allen göttlichen Sachen", also die ausschließliche Bezogenheit auf Gott, die Gebundenheit an Gott und die „schlechthinnige Abhängigkeit" von Gott.[2]) Dahingegen kommt es Strigel darauf an,

[1]) Strigel, Loci I, 234.

[2]) J. T. Müller, Die symbolischen Bücher der evangel.-luth. Kirche. 9. Aufl. 1900, S. 81.

mehr das andere zu betonen: „certe rectitudinem et *vim* ista efficiendi". Sein Voluntarismus schiebt für ihn in den Vordergrund der Betrachtung den Menschen, speziell den Willen des Menschen und seine substantielle Natur.

2. Wesen des peccatum originis.

1. Der Zustand der iustitia originalis, in dem der Protoplaste sich zunächst befand, ist aufgehoben worden, und die der Seelen-Substanz des Menschen wesentlich inhärierenden Potenzen sind alsbald **alteriert** worden durch den Fall Adams, der die Bedeutung einer ianua omnium scelerum et miseriarum totius posteritatis[1] hat.

Die **Substanz** selbst freilich ist unsterblich und nicht konvertibel. Sie war gut und ist, eben weil sie **Substanz** ist, **an sich** im Sündenfall auch **gut geblieben,** wie sie geschaffen worden ist. Sie konnte nicht inficiert und nicht **vernichtet** werden. Sie war und ist immer eben „**Substanz**".[2] Sie ist von Gott **„subsistent"** und **unsterblich geschaffen**. Sonst hätte Gott nach Strigels Urteil hernach schon eine neue Substanz schaffen müssen. Damit hätte er aber sich selbst korrigiert.

Aus diesem gleichen Grunde, führt Strigel weiter aus, konnten auch die substantiellen Potenzen der Seele nicht **zerstört** werden. Wohl aber konnten ihre Kräfte **modificiert** und ihr *modus agendi* **accidentiell gebunden** werden.

Und dies ist infolge der Sünde Adams auch wirklich geschehen. Zufolge dieser Sünde, die praecipua causa malorum in genere humano[3] ist, sind die *bona gratuita* geraubt und verloren gegangen. Und hinsichtlich der *bona naturalia* ist eine horrende Verwundung und Verderbung eingetreten. Sie sind von dem Teufel, der dem Protoplasten Gottes Wort und Willen zweifelhaft machte, verletzt und deformiert worden.[4]

In diesem korrumpierten und depotenzierten Zustande, dem Zustande einer naturalis impotentia,[5] der aber für Strigel

---

1) Strigel, Loci I, 443.
2) Vgl. oben S. 24 ff.
3) Loci I, 427.
4) Loci I, 392, 448, 449, 474.
5) Loci I, 432.

nicht nur ein **metaphysischer** Defekt ist, in diesem Zustande, wo der physische **und** geistige Stoff, aus dem der Mensch bei der Zeugung und Empfängnis besteht, verderbt ist, wo alle physischen **und** geistigen Neigungen der Kräfte des Menschen verseucht sind, wie wenn das Fleisch vom Aussatz vergiftet und verderbt ist, in diesem Zustande sind die seelischen Potenzen von Adam auf dem Wege der Zeugung auf seine Nachkommen fortgepflanzt worden und werden sie von diesen wieder auf Kind und Kindeskind vererbt, wie denn immer auch im Kinde schon der nie ruhende, rastlos vordringende egoistische Trieb im menschlichen Willen zu beobachten ist. Dieser **vererbte** und **ererbte Zustand** wird zur Unterscheidung von dem peccatum actuale oder personale bezeichnet als peccatum originis oder originale, zu deutsch als „Erbsünde".

Dabei ist sofort ersichtlich, daß, wenn von der „Vererbung" eines Zustandes, eines habitus[2]) geredet wird, recht eigentlich nur der Ausdruck „Erbsünde" am Platze ist. Es ist aber gewiß nicht „zufällig" und scheint mir gerade bei Strigel auf einer Absicht zu beruhen, wenngleich seine Terminologie die sonst übliche war, daß Strigel in seinen Schriften, soviel ich gesehen habe, nie von einem peccatum hereditarium redet. Auch den Ausdruck „Erbsünde" gebraucht er selbst in seinen deutschen Schriften sehr selten. Von ganz wenigen Stellen abgesehen, redet er stets nur von dem peccatum originis oder ab und zu von dem peccatum originale, während Flacius gerade umgekehrt den Ausdruck peccatum originale vorzieht. Das hat seinen Grund darin, daß bei unserem Lehrgegenstande für Strigel der Gedanke an einen vererbten und ererbten *habitus*, also die **Erb**sünde im eigentlichen Sinne des Wortes zurücktritt. Im Vordergrunde seiner Gedanken steht der Gedanke an den *lapsus* primorum parentum, also an die **Tat** der ersten Eltern, der Gedanke an die Ursünde, an die erste **Tatsünde**.

Hiermit ist zugleich gesagt, daß, wie schon oben erwähnt wurde,[3]) Strigel bei seiner Darstellung in erster Linie immer

---

[2]) **Habitus** ist nach Eisler, Wörterbuch I, 427 der „Inbegriff der seelischen und körperlichen Beschaffenheiten und der Relationen zwischen diesen **Beschaffenheiten**".

[3]) S. 29.

an den Menschen der **Vergangenheit** denkt. Dagegen hat Flacius, der mehr in Lutherischer Tradition steht, allein den Menschen der **Gegenwart** im Sinne. Infolgedessen wurde der Kampf zwischen Flacius und Strigel von Anfang an um ganz auseinander liegende Punkte geführt; und eine Einigung war von vornherein ausgeschlossen. Jeder der Kämpfenden betonte **eine** Seite des Ganzen und sah deshalb keine Veranlassung, sich durch den Gegner von der eigenen Position abdrängen zu lassen. Strigel gibt Antwort auf die Frage, was als das peccatum originis anzusehen ist, und wie dies in den philosophischen Begriffsapparat eingefügt werden kann. Flacius beantwortet die Frage: Welches ist im **gegenwärtigen** Menschen, da das peccatum originale der erste Anfang in dem Entwickelungsstrom der Sünde bildet, der fons et radix omnium peccatorum, und wie ist dieses als fons et radix omnium peccatorum anzusehende Princip philosophisch zu werten, wenn es nun einmal begrifflich fixiert und in den Rahmen der Schulphilosophie eingeordnet werden soll?

Was dann die Definition von peccatum anbetrifft, so eignet sich Strigel die kurze und nach seinem Urteil treffende Definition wie 1. Joh. 3, 4: ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία an. Doch findet er die vulgäre lateinische Version dieses Satzes: peccatum est iniquitas zu unbestimmt. Sie ist ihm im Grunde nur eine petitio principii und eine müßige Tautologie. Denn bei ihr, sagt er, taucht sofort die andere Frage auf: was ist iniquitas? Sehr richtig und gut erscheint ihm dagegen die ursprüngliche griechische Definition des Johannes, deretwegen er dem Apostel das Lob spendet: eum loqui tanquam artificem, et complecti hac definitione utrumque: materiale et formale peccati, d. h. für Strigel das Möglichkeitsprincip und das positive, wirkliche Princip, das den Inhalt des Werdens bietet.[1])

[1]) Im Verständnis der materia folgt Strigel der melanchthonischen Schultradition. Sie, die nach dem Vorgang des Aristoteles für alle körperlichen Substanzen materia et forma als konstitutiv ansieht (De Anima C. R. XIII, 12; Initia doctrinae physicae 2. Buch, C. XIII, 315), sieht als materia an (vgl. Initia doctrinae physicae C. XIII, 296 f.) primum subiectum unicuique, ex quo fit aliquid, tanquam ex eo, quod inest, ac non secundum accidens, et in quod ad extremum res resolvitur. Oder wie es 314 heißt: Physicus proprie materiam vocat, ex qua aliquid fit, ut ex farina tritici fit panis. Non vocat materiam, in qua aliquid haeret, quae usitate

„Sünde" ist für Strigel, was dem Gesetze Gottes als der Norm aller Gerechtigkeit entgegengesetzt ist, was eine Verletzung des göttlichen Gesetzes ist, was sich mit dem Gesetze Gottes im Kampf befindet und bei Gott in den Zustand der Schuldverhaftung versetzt. Peccatum est proprie aversio intelligentis naturae a Deo pugnans cum lege Dei oder horribilis destructio, confusio, perturbatio operis et ordinis divini, vere displiciens Deo, qui suum opus violare noluerat.[1] Die treffendere, nicht am *νόμος* gemessene Anschauung Luthers, Sünde sei primär der Unglaube, ist Strigel nicht unbekannt. Sie wird aber von ihm stillschweigend hinter die am *νόμος* gemessene Bestimmung zurückgestellt.

Als Voraussetzung und Grundlage seiner traditionellen Fassung von peccatum dient Strigel das theologische Axiom Röm. 4, daß, wo kein speculum peccati, d. i. kein Gesetz ist, auch keine Sünde ist. Erst das Gesetz, als dessen Correlat die Gerechtigkeit, der Gehorsam gegen das Gesetz gilt, läßt die Sünde als Sünde erkennen.

---

[1]) Strigel, Loci I, 288.

---

subiectum dicitur. Jedoch besteht diese Definition lediglich theoretisch (cogitatione). In der Praxis hat schließlich auch die materia stets eine forma und ist eine Materie ohne alle Form nicht denkbar. Der letzte Stoff, die lebendige Masse, aus der z. B. ein Tier besteht, ist auch ein Tier. Aber dabei handelt es sich gleichsam nur um ein Tier der „Möglichkeit" nach. Daß ein ganz bestimmtes Tier daraus wird, das So-Sein des Tieres hat seine Ursache im Artprincip dieses bestimmten Tieres. Aber theoretisch, in der Idee ist die materia subiectum, in quo forma et recipitur et pellitur . . . . dicitur materia primum subiectum, ut significetur natura quaedam elementis communis.

Von ihr gilt weiter der Satz: materiam in composito manere, cum fiunt substantiae, et substantiarum *originem* esse materiam. Fit autem non secundum accidens. Id dicitur ad discernendas *generationes* et *artificiales mutationes*. Denn, fügt Melanchthon zur Illustration hinzu, wenn ein Bildhauer aus einem Steinblock einen Merkur bildet, dann wird das Gebilde nicht von selbst, sondern erst durch die Hand des hinzukommenden Künstlers (fit aliquid, sed per accidens). Manet substantiae prioris *forma substantialis*. Der Künstler aber meißelt die Figur aus, die an verschiedenen Stellen des Steines eine verschiedene ist: des Helmes, des Hauptes, des Halses usw. Das Gesamtwerk ist die Figur Merkurs. Diese bildet die *forma accidentalis*, die dem Steinblock aber erst gegeben werden mußte. Hac fabricatione forma accidentalis lapidi additur. Es ist mithin unter materia zu verstehen der Stoff, die formungsfähige und formungsbedürftige potentia, die „Möglichkeit".

Sodann ist hinsichtlich des Begriffes „peccatum“ noch zu beachten, daß er, wie Strigel hervorhebt, als *„relativum“* und auch, wie oft in der Schrift, *„loco absoluti“* gebraucht wird.

Wird von dem peccatum im **relativen** Sinne geredet, so ist das *„fundamentum“* die inobedientia pugnans cum norma iustitiae divinae und der „terminus“ peccati iustissima ira Dei damnantis et punientis hanc inobedientiam horrendis et tristibus poenis publicis et privatis, praesentibus et aeternis.

Loco absoluti, d. h. loco fundamenti aut termini wird dagegen von dem peccatum gesprochen z. B. 2 Kor. 5, 21: Eum, qui non novit peccatum, pro nobis fecit peccatum. Hier bezeichnet peccatum im ersten Teil des Satzes das fundamentum, id est pravam concupiscentiam, ἀταξίαν naturae.

Wie dann das angeführte Beispiel von dem Kunstprodukte der Merkurstatue verdeutlicht, bedeutet *forma* nicht aliam materiam, vel aliud corpus in materia vel corpore crassiore, sed ipsam rei exaedificationem, ut ita dicam, C. R. XIII, 12 oder auch: die finis generationis, den wirklich fertigen Aufbau (exaedificatio) einer Materie, das aus dem Möglichen wirklich Gemachte, gegenüber der „Möglichkeit“ die „Wirklichkeit“, das „Wie“ des Objektes im Unterschiede von dem „Was“, von dem Inhalte, die Gestalt, das Vollendete, auch gegebenenfalls das „Ziel“, die „verwirklichte“ Erscheinung, das „Fertige“. Letztlich, urteilt H. Maier, Mel. als Philos. Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. 11, S. 114, ist für die melanchthonische Schulphilosophie forma weiter nichts, als der fertige, zu seinem Ziele gekommene Effekt. Nur darf man, wennschon es im gegenwärtigen Sprachgebrauche vielfach üblich ist, die Form nicht als etwas bloß Passives, nur lediglich fertiges Produkt oder Vorbild ansehen. Im Sinne der Schulphilosophie und für Strigel ist die Form vielmehr etwas in erster Linie **Aktives**, etwas Schaffendes, das Trägerin von einem anderen ist, also etwas Substantielles, ein Princip, Gestaltungsprincip, die treibende Kraft.

Nun ist allerdings auch die Materie ein **Princip.** Jedoch ist diese ein **passives**, die forma hingegen ein **aktives** Princip, jene gleichsam ein „weibliches“, diese ein „männliches“ Princip, jene gleichsam das Weibchen, diese, die forma, gleichsam das Männchen bei der Erzeugung der Einzeldinge, oder wie Giordano Bruno es später ausgedrückt hat: die Materie ist die „schwangere Mutter“ der Formen. Damit ist nun für Strigel nicht gesagt, daß je materia und forma gleichsam **zwei** Körper wären, daß die Materie zu der Form sich verhielte, um ein Beispiel Melanchthons anzuführen, wie etwa der Komöde Roscius zu dem Gewand des Schauspielers, sed unica integra substantia genita et quasi exaedificata est, cum talis est materiae forma. Est quae dat esse rei, wie die vulguläre Definition von forma lautet (C. R. ebendort, S. 296 f.). Vgl. auch Eisler, Wörterbuch Art. „Materie“ und „Form“ 1. Bd., S. 628 f. und 333 f.

et quascunque actiones pugnantes cum lege Dei. Davon war nichts in dem Sohne Gottes: non prava inclinatio, non defectus vitiosi, non ullae vitiosae actiones. In dem zweiten Teile des Satzes bezeichnet peccatum nicht das fundamentum, sondern den terminus, d. h. quiddam reum, sustinens iram Dei, et objectum in tristissimas poenas.[1])

2. Dem peccatum originis mit dem S. 45 angegebenen doppelten Inhalte des Ausdrucks weist Strigel für die Nachkommen Adams und für den ersten Menschen nach dem Falle selbst die Bedeutung von morbus seu malitia, qua natura humana est oppressa[2]) zu. Denn der Begriff der Krankheit schließt in sich die Vorstellung von einer Reaktion der Natur, daß die menschliche oder überhaupt animalische Natur reagiert gegen irgend welche Eingriffe, die durch Ueberanstrengung eines Organs oder dergleichen in ihre Rechte gemacht worden sind. Und so kann auch das peccatum originis betrachtet werden als eine Reaktion der „Natur" des gottbildlichen Menschen gegen einen Eingriff in ihre ursprünglichen Rechte.

In diesem Ausdruck sah Flacius einen bloßen Namen, und zwar, weil er ohne den Kommentar des deutschen Textes der Augustana von Strigel öffentlich verwandt wurde, einen der Mißdeutung ausgesetzten Namen. Hingegen behauptete Strigel, auf gut lutherischem Boden zu stehen und berief sich auf Art. 1 der Augustana. Und dazu war er zweifellos solange berechtigt, wie er das pecc. orig. darstellte als den vererbten und ererbten habitus. Er konnte aber von der tradierten Bezeichnung dann keinen Gebrauch mehr machen, wenn er unter dem pecc. orig. verstanden wissen wollte den lapsus Adae, die Ursünde und erste Tatsünde. Denn hierbei handelt es sich nicht um eine **„Reaktion"** der gottbildlichen Natur, sondern vielmehr recht eigentlich um den **Eingriff** in die Rechte dieser Natur selbst, der erst die Reaktion der Natur zur Folge hat. Mithin war die Wertung des pecc. orig. als morbus in der Lehre **Strigels,** da er eben in das pecc. orig. die hervorgehobene **Doppel**bedeutung hineinlegte, nur zum Teile richtig.

---

[1]) Loci I, 430.
[2]) Loci I, 432, 445. W. D., S. 23.

Hierneben wird das pecc. orig. von Strigel gewertet als „vitium“.[1] Es ist ihm ein horribile malum.[2] Ist es doch zugleich die radix und der fons omnium peccatorum[3] und die praecipua causa malorum in genere humano.[4] Dieses Uebel ist, wie Strigel mehrfach mit besonderem Nachdruck betont, eine wirkliche Störung und ein tatsächliches Verderbnis, und zwar so groß, daß keine menschliche Beredsamkeit hinreicht, um es genügend zu beschreiben, und so traurig, daß es nicht genug beweint werden kann,[5] und so tiefgehend, daß die Vernunft es nicht zu fassen vermag.[6]

Denn das peccatum originis ist seinem Wesen nach

1. *formaliter reatus,*
2. *materialiter corruptio, depravatio* et *defectus* in omnibus potentiis et facultatibus animae hominis.[7] Und diese corruptio ist eine doppelte, einmal eine **negative** und sodann eine **positive**. Sie schließt in sich
   a) **negativ** defectus iustitiae seu integritatis et rectitudinis seu obedientiae originalis und sämtlicher Kräfte und Fähigkeiten des Leibes und Geistes, vermöge deren der Mensch Gottes Gesetz hätte erfüllen können;
   b) **positiv** die concupiscentia der Affekte ohne und gegen Gott.

Mit größtem Nachdruck nennt Strigel als das **Formale** des peccatum originis den *reatus*.[8] Propter lapsum primorum parentum et propter pravitatem secutam lapsum primorum parentum in omnibus propagatis secundum naturam, quae pravitas est multiplex caligo in mente de Deo, et concupiscentia repugnans legi Dei et propterea non tantum poena est, sed *vere peccatum*, propter quod et rei sunt aeternae irae homines nascentes, nisi renascantur per Filium Dei . . . . Carent gloria Dei, id est iustitia,

1) Loci I, 433.
2) W. D. S. 17.
3) Loci I, 428, 456.
4) Loci I, 427.
5) W. D. S. 22.
6) Loci I, 435.
7) W. D. S. 17, 23.
8) Loci I, 432, 451, 466 u. ö.

et sunt rei.[1] Es ist aber beachtenswert, daß Strigel immer nur vom *reatus*, nicht jedoch von *culpa* spricht. Er folgt dabei Melanchthon, der vorsichtshalber sowohl im 2. Artikel der Apologie als in der Aug. C. variata ebenfalls das Wort culpa vermieden und dafür das spätlateinische Wort reatus verwandt hat. Von *culpa* kann, wie Strigel des öfteren betont, **nur** bei **Adam** selbst geredet werden, nicht jedoch bei seinen Nachkommen. Auf ihnen lastet reatus, der der culpa folgt, aber doch auch ebenso wie jene, die culpa, zeitlicher und ewiger Strafe schuldverhaftet macht. Und außerdem muß auch das hervorgehoben werden, daß Strigel den reatus von dem peccatum selbst scheidet. Das peccatum ist ihm nicht **allein** reatus, sondern gleicherweise **auch** vitium und corruptio.

Fragt man dann nach dem Grunde, weshalb dem peccatum originis **Schuldcharakter** zugemessen werden kann, so weist Strigel darauf hin, daß das Wort peccatum latino more zu verstehen sei nicht nur de actione, sondern auch de malo, quod in nobis haeret, et radices alte egit et propagatur in universos posteros, und zwar ganz abgesehen davon, ob das subjektive Schuldbewußtsein vorhanden ist oder nicht. Wenn Paulus in dem „klassischen" Kapitel Röm. 5, einem kurzen und allerdings „sermo nervosus"[2] sage: omnes peccaverunt, so heiße das: omnes habent peccatum et propter hoc malum sunt rei aeternae irae Dei. Und Augustin, der unter allen griechischen und lateinischen Vätern am treffendsten und richtigsten über diese Materie sich ausgesprochen habe,[3] urteile mit Recht: in malo originali duo sunt, peccatum atque supplicium.[4]

Dabei hat für Strigel der von Luther als ein obscurissimum verbum verworfene[5] theologische Kunstbegriff reatus

---

[1] Loci I, 432, 436.

[2] Daß durch diesen Ausdruck „sermo nervosus" das Urteil des Paulus nicht etwa abgeschwächt oder gar entwertet werden soll, zeigt die einige Zeilen später (I, 436) von Strigel betonte Anerkennung des Paulus: Verba Pauli magis erudiunt lectorem, quam omnes commentarii et disputationes humanae. Nam unus aphorismus Pauli pluris faciendus est omnibus scriptis humanis. Auch hat Strigel gelegentlich selbst das Kapitel ein „klassisches" genannt.

[3] Loci I, 433.

[4] Loci I, 436.

[5] Vgl. O. Ritschl. DG. 203.

die gleiche Bedeutung wie für Melanchthon. Und was Melanchthon unter dem reatus versteht, läßt sich erkennen aus der Stelle C. R. XXV, 16 f.[1] dort heißt es: Cum dico: sum reus illi, est idem quod: ille obligat vel attrahit me et sistit me ad hanc rem vel poenam. Eben in der obligatio ad poenam besteht das Wesen des reatus, „sofern er die Imputation ist, vermöge deren Gott die Sünder als würdig seines Zornes und der durch diesen auferlegten Strafen beurteilt."[2] Reatus ist für Strigel gleichsam das Mittelding zwischen culpa, die einst Adam durch seine sündhafte Tat auf sich geladen hat, und der später eingetretenen poena oder das debitum poenae pro culpa. Und es drückt „dieser Begriff lediglich die ideelle Beziehung einer objektiv gemeinten Strafverhaftung", der obligatio ad poenam aus.

Freilich wird dann dem Menschen, wie Strigel unter Wiedergabe tradierter Vorstellungen weiter ausführt, in der heiligen **Taufe** die Schuld des peccatum originis abgewaschen. Aber, betont er dann auch gleich wieder, wennschon dem Getauften die Schuld abgewaschen ist, so ist gleichwohl zur Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes eine langandauernde Genesung nötig, die angefangen wird durch das Wort Gottes und den heiligen Geist, und die zur Vollendung kommt erst in dem ewigen Leben.

Und was die radix und den fons peccati anlangt, den defectus cum lege Dei pugnans (Röm. 7, 23a) angeht, so läßt Strigel diesen auch nach der Taufe in den Gläubigen noch bleiben, damit sie nicht im Quietismus sicher werden und der Gnade Gottes vergessen, sondern stets begreifen, daß sie ihr Leben lang die Hilfe der Gnade nötig haben.

Mit anderen Worten ist in dem Menschen nach der Taufe materiell nichts geändert, sondern nur ideell, wie das nach Strigels Urteil auch die Meinung Augustins war.[4] Die Lust, die dem Gesetze und Worte Gottes widerstreitende Concupiszenz, und damit das peccatum originis überhaupt wird in der

---

[1] Vgl. O. Ritschl. S. 261 f.
[2] Ritschl. S. 262.
[3] **Loci I, 445 f., 451 f., II, 408.**
[4] Vgl. zu Augustins Ansicht Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl. 1916, S. 705a. Vgl. 377 ff. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl. 3. Bd. S. 209 ff.

Taufe der **Schuld,** dem *reatus* nach vergeben; als *vitium*, als ein **Mangel,** als carentia iustitiae originalis und dem Akte nach, als **Begierlichkeit,** als *concupiscentia* bleibt es. Es findet nur bei den Getauften nicht mehr, meint Strigel, eine Anrechnung der **Schuld,** des *reatus* statt, sondern die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi und die Nichtanrechnung der Sünden. Und mit dieser Tilgung des reatus geht für Strigel gleichzeitig Hand in Hand das Aufhören des gerechten Zornes Gottes und der obligatio ad poenam aeternam. Indessen muß das peccatum originis, obgleich es als „Schuld" beseitigt ist, doch auch bei den Getauften noch beständig „Sünde" genannt werden. Gott, Gottes Gnade vergibt wohl die Betätigung der bösen Grundrichtung des menschlichen Willens und belegt sie zufolge der Taufe nicht mehr mit ewiger Strafe. Jedoch die Begierde als solche besteht, wie gesagt, auch bei den Getauften und Gläubigen weiter, und zwar als etwas Böses und Gottwidriges. Die bleibende Concupiszenz aber ist nicht allein ein ethisches malum, sondern direkt peccatum. Es handelt sich bei der Taufe eben nur um ein **Vergeben** der Sünde, nicht um ein **totales Fortschaffen** derselben.

Sodann aber ist das peccatum originis nicht allein eine Erbschuld, oder bloß ein von Gott über alle der iustitia originalis, data a Deo ipsi Adae pro omnibus filiis, ermangelnden Nachkommen Adams strafweise durch Imputation verhängter sündiger Verdammniszustand. Das peccatum originis ist — das ist das **Materiale** an ihm — vor allem *corruptio naturae.* Und obwohl von Strigel die Sünde als allein im **Willen** des Menschen denkbar und möglich hingestellt wird, wird doch die nicht wegzuleugnende corruptio durch Gottes Gesetz als schuldverhaftend angesehen. Tatsächlich hat eben nach Strigels Ansicht ein jeder, auch der Getaufte und Gläubige in sich die gottwidrige concupiscentia. Und ob er sie wahrnimmt oder nicht, er kann sie jederzeit erkennen.

Soviel ich sehe, gebraucht aber Strigel **absichtlich** nicht den Ausdruck depravatio, corruptio *substantiae* hominis und auch nicht den anderen depravatio, corruptio *tantum* accidentium. Jedoch gesteht er in der Weimarer Disputation[1] unter der Bedingung, daß nur nicht behauptet werde, prorsus ablatum

[1] W. D. S. 22.

esse ab homine liberum arbitrium, Flacius ohne weiteres zu eine depravatio liberi arbitrii, von dem er ausdrücklich bekennt: est liberum arbitrium ipsa substantia intellectus et voluntatis, coniuncta cum proprietate, quae non potest separari a substantia et natura rationali. Und damit ist **tatsächlich** die depravatio hingestellt als eine depravatio *substantiae* hominis, als eine Depravation und Corruption der menschlichen Substanz und ihrer substantiellen Potenzen.

Jedoch ist es unrichtig, wenn Preger sagt,[1] unter Corruption verstehe Strigel „die Verlierbarkeit, die Vernichtung." Denn die „Vernichtung" wird gerade von Strigel verneint. Sie würde für ihn dem schulphilosophischen Begriffe der Substanz, welcher der Charakter der Dauer aufgeprägt ist, widersprechen.[2] Unter Corruption versteht Strigel vielmehr nur eine Bindung, eine Hemmung, eine Verwundung, eine heilbare Verderbung und dergl. Darum betont er gerade die „Corruption" und lehnt alles ab, was irgendwie darüber hinausgeht.

Auffällig mag dann allerdings die Fülle von Ausdrücken sein, die Strigel anwendet, um die Schwere der positiven Realität der erbsündlichen Corruption verständlich zu machen und zu zeigen, daß es sich hier um mehr als bloß ein Objekt der fides historica handelt. Dieses Auffallende aber hat unter der Tradition seit Luther her zwei Erklärungsgründe. Einmal muß man sich erinnern, wie gering in der Scholastik[3] fast durchweg das peccatum originis gewertet wurde, wie der occamistische Kreis es doch geradezu durchaus peripherisch behandelte, Peter d' Ailli es garnicht gebrauchte usw. Und da konnte Strigel den von Flacius gegen ihn erhobenen Vorwurf, daß er ein Parteigänger der römischen Scholastiker sei, wenigstens äußerlich damit widerlegen, daß er gerade recht nachdrücklich die Größe und Schwere des erbsündlichen Uebels betonte. Sodann hatte Flacius mit mannigfaltigen Ausdrücken das Gewicht des „radikalen Bösen" charakterisiert. Und wenn demgegenüber Strigel dann darauf hinweist, daß auch er das in Frage stehende Uebel als ein unbeschreiblich großes beurteile, so war das einerseits nur eine objektive Anerkennung eines

---

[1] 2, 397.

[2] Vergl. oben S. 25 ff.

[3] Zur Lehre der Scholastik vgl. Loofs, Symbolik 1, 264 ff. und DG. a. a. O.

richtigen Moments in der Gedankenentwickelung des Gegners. Andererseits aber war dessen Behauptung, daß er (Strigel) gering von dem peccatum originis denke, abgewiesen und ins Unrecht gestellt.

Bedeutsamer aber ist ein anderer Vorwurf, der von flacianischer Seite gegen Strigel erhoben wurde. Strigel hat das peccatum originis beurteilt als **Wurzel und Quelle** aller Gedanken-, Wort- und Tatsünden **auch** für den Menschen der Gegenwart und gleichzeitig das peccatum originis bezeichnet als corruptio, depravatio, also als ein Abstraktum. Als radix und fons omnium peccatorum kann jedoch nur in Anspruch genommen werden die corrupta anima, also etwas **Konkretes.** Und vererbt werden kann nicht die corruptio, sondern nur der effectus corruptionis. Aber da darf nicht vergessen werden, was eben Flacius unberücksichtigt ließ, daß eben Strigel in vorderster Linie immer an den Menschen der **Vergangenheit** denkt und dann argumentiert, daß, wenn Adams Fall nicht eingetreten wäre, die Verderbung und Modificierung seiner Kräfte nicht hätte stattfinden können und auch keine Vererbung seelischer Potenzen in einem verderbten Zustande möglich gewesen wäre, und daß mithin die Ursünde des Protoplasten der Ursprung, die Quelle und Wurzel aller späteren Sünden und Uebel sei, oder a. a. daß der Entwickelungsstrom aller Sünden und Uebel letztlich ausgehe von dem peccatum originis, der ersten Tatsünde des Stammvaters.

Dann mußte freilich Strigel streng genommen auseinanderhalten, daß die Ursünde und die traurige Verderbung der seelischen Kräfte nicht zusammenfallen, sondern zeitlich auseinanderliegen und die Corruption erst die **Straffolge** der adamitischen Sünde ist. Statt dessen werden, wie das allerdings auch bei vielen älteren und jüngeren Darstellungen der Fall ist, von Strigel beide Momente zusammengeworfen, sodaß man immer nur von Fall zu Fall entscheiden kann, ob an die Sünde Adams oder an die von Gott über diese Tat als Strafe verhängte Corruption gedacht wird, wenn von dem fons und der radix peccatorum die Rede ist, vorausgesetzt, daß darunter nicht der von Adam her fortgepflanzte sündliche habitus[1] zu verstehen ist.

---

[1] Vergl. oben S. 45.

3. Die Wirkung des peccatum originis und ihre Grenzen.

1. Die Wirkung des peccatum originis läßt Strigel sich vornehmlich erstrecken auf die höchsten der dem Menschen von Gott geschenkten Fähigkeiten, Kräfte und Eigenschaften der vernünftigen Seele: die Erkenntnis, das bewußte Vorstellen und Denken, das wir gewöhnlich mit dem Ausdruck „Vernunft" bezeichnen, kraft deren wir imstande sind zu wollen, unser Ziel zu wählen und entsprechend der von uns getroffenen Wahl zu handeln, auf den Willen und das Herz. Strigel folgt hierin seinem Lehrer Melanchthon. Daß das peccatum originis in erster Linie auf die Seele und ihre edelsten Kräfte wirkt, sagt Melanchthon 1543 in seinen Loci mit folgenden Worten: Ubi est, fragt er, peccatum originis? Darauf gibt er zur Antwort: In anima et potentiis sentientibus et earum organis, quia in mente est caligo, in voluntate aversio Dei, amor nostri . . . . et in corde contumacia.[1]

Die Wirkung auf diese seelischen Potenzen ist einmal eine **negative.** Die Harmonie zwischen dem Intellekt und den Willens- und Begehrungskräften ist gestört.[2]

In dem **Verstande,** der **Vernunft,** wo zwar das Gesetz Gottes lebendig geblieben ist, ist defectus lucis et sapientiae, ein Verlust der **wahren** Erkenntnis des göttlichen Willens und Wesens eingetreten.[3] Es ist, wie Strigel durch seine Unterschrift auf der Weimarer Synode 1556 anerkannte und für richtig erklärte, „des menschen verstand vnmöglich, Gottes gnedigen willen, durch das Evangelium vns fürgetragen, zu erkennen, sondern der hl. Geist mus vns allein durchs wort erleuchten vnd zur rechten erkenntnis führen."[4]

Im **Willen** und Herzen besteht ein defectus ordinis, d. h. obedientiae et conformitatis cum Deo et lege Dei.[5] Der

[1]) Vgl. E. Fischer, Melanchthons Lehre von der Bekehrung, S. 103.

[2]) Amsdorf hat hinsichtlich der Lehre Viktorin Strigels behauptet, Strigel anerkenne als Wirkung des peccatum originale nicht eine corruptio et depravatio naturae, wie Luther es getan habe, sondern **begnüge** sich im **Gegensatze** zu Luthers Lehre mit dem viel geringeren und schwächeren Ausdruck inclinatio prava. (Nicolai Ambsdorfii Manuscripta vol. II. fol. 143. Hdschr. der Weimarer Bibliothek.) Das entspricht aber nicht der Wirklichkeit.

[3]) W. D. S. 11.

[4]) Hdschr. Wolf. Bibl. 64. 2. fol. 143.

[5]) Loci I, 470.

menschliche Wille hat sein eigentliches höchstes und vornehmstes Objekt, dem er von Natur zugewandt war: Gott den Schöpfer und Gottes Willen, als Ziel eingebüßt, sodaß ihm „vnnöglich ist, sich mit dem Evangelio zu trösten, zu Gott sich zu wenden vnd bekeren. Ichtes guts wollen vnd vollbringen."[1]

Im **Herzen** ist die von Gott ihm eingepflanzte heilige Ordnung aufgehoben. Es sind die guten Triebfedern und Kräfte, sowie die edlen Regungen zu Gott und das wahrhaft Gute hin unterbunden. Der ursprünglich in dem Herzen wohnende und mit dem Gesetze Gottes übereinstimmende Gehorsam gegen Gott und seinen Willen ist verloren gegangen.

Mit diesem Defekt ist aber für Strigel die Wirkung des peccatum originis noch nicht erschöpft. Strigel geht in der Bahn Melanchthons weiter, der sagt:[2] Privatio — die causa corruptionis[3] — non simpliciter significat *negationem*, sed *defectum* formae, quae adesse poterat et natura *adpetitur* . . . . Duo igitur continet adpellatio privationis: *defectum et adpetitionem*, seu inclinationem, seu potentiam ruentem ad formam, quae nunc quidem abest, sed tamen adesse potest. So betont der Schüler Melanchthons eine **Doppelwirkung** des peccatum originis.

Neben der negativen Wirkung, lehrt er, steht, was die Scholastiker außer Acht ließen, wenn sie das peccatum originale nur als carentia iustitiae originalis, quae debebat in nobis esse, darstellten,[4] eine **positive** Wirkung. Und zwar verlegt Strigel die prava inclinatio, was zu beachten ist, nicht ausschließlich in das Bereich der vires inferiores, also der Affekte, sondern ebenso in das Bereich der vires superiores, d. h. in das Bereich von mens und voluntas und cor. Dabei denkt er, ebenso wie Melanchthon in seiner dritten Periode (vgl. Fischer S. 103), an die tota pravitas seu ἀταξία mentis, voluntatis et cordis resp. appetitus sensitivi.

Im **Verstande** allerdings mag diese positive Seite der Wirkung des peccatum originis am wenigsten wahrzunehmen

---

[1] Hdschr. Wolf. Bibl. 64. 2. fol. 143.
[2] Initia doctrinae physicae C. R. XIII, 298.
[3] Ebendort S. 299.
[4] Loci I, 464. 470.

sein. Es ist hier eingetreten ein magnum chaos dubitationum,[1] ein Zweifeln an allen göttlichen Dingen, insbesondere an Gott selbst, seiner Vorsehung, seinen Drohungen und seinen Verheißungen.[2] Und dies ist mehr dem defectus zuzurechnen als der appetitio.

Deutlich ist die positive Wirkung im Willen und im Herzen.

Im **Willen,** der mit seinen Affekten seinen eigenen Weg geht, hat das peccatum originis als eine „mater foecunda" hervorgebracht die prometheische cupido oder cupiditas maioris gloriae: eritis sicut dii, superbia, qua volunt se magnificare. Hinkehr zu allem von Gott Nichterlaubten und Verbotenen, dazu Verachtung Gottes und seines Gesetzes, cum violant mandatum contra conscientiam. Unglauben, der vor Gott fliehen möchte, Ungeduld, Undankbarkeit und Murren gegen Gott in der Trübsal: voluntas non timet, non diligit Deum, sed secure negligit, vel contemnit, vel perterrefacta odit et tristi fremitu fugit Deum.[3]

Im **Herzen** endlich accedit ad opus Dei, id est ad opus generationis die als fundamentum peccati originalis[4] hauptsächlich zu betrachtende *ἀταξία*, seu pravitas cordis, die confusio partium, der Gegensatz zu der *εἰρήνη* (1. Kor. 14, 33) und *δικαιοσύνη*, die Aufhebung dessen, was in der Apologie der Augustana genannt wird aequale temperamentum qualitatum corporis, das Antecedens der *φθορά* die mannigfaltigste Verwirrung aller Triebe und Affekte, der Egoismus, daß der Mensch sich selbst mehr liebt als Gott und Menschen mehr fürchtet als Gott et ardet iniustis flammis amoris, odii, irae, ambitionis, cupiditatis vindictae, die Selbstsucht, der dem Menschen von Natur anhaftende selbstsüchtige Eigenwille, viele widergöttliche Lüste und insbesondere die in dem natürlichen Begehren von jedem Menschen wahrnehmbare und aus den Tatsünden als ihr letzter subjektiver Grund erschließbare, wider Gott, sein Wort und seinen Willen gerichtete *concupiscentia*, quae *poena* est in rea natura et peccatum, da Sünden,

---

[1]) Excerpt aus einem Diktat Strigels aus dem Jahre 1558. Hdschr. Wolf. Bibl. 64. 2. fol. 326.

[2]) Loci I, 433, 444.

[3]) Excerpt fol. 326. Loci I, 433, 442 f. 444, 450.

[4]) Loci I, 466.

wie das Beispiel Davids während der Empörung seines Sohnes zeigt, durch Sünden bestraft werden,[1] die concupiscentia, die ganz dem Zorne des Höchsten verfallen ist, weil das Gesetz mit aller Bestimmtheit dem Menschen vorhält: Du sollst nicht begehren![2] Es gilt von dem Herzen: varie errantibus affectibus incenditur, et voluntatem secum rapit.[3] Es ist geworden ein cor pravum, perversum, aerumnosum, distortum et imperscrutabile. Damit ist es geworden malum culpae und notwendig ein malum poenae. Fortan ist der natürliche Mensch nicht mehr imstande, ohne weiteres die Gebote der ersten Tafel zu erfüllen. Fortan hegt er auch nicht mehr die interiores motus cordis, daß er sich, wie Gott es von ihm haben will, mit freiwilligster Freudigkeit ganz von sich aus Gotte bedingungslos hingibt und den von Gotte geforderten spiritualen Gehorsam erfüllt, d. h. Gott über alle Dinge fürchtet, liebt und vertraut. Er tut vielmehr das Gegenteil hiervon.

Die Anerkennung dieser Doppelwirkung des peccatum originis: defectus und concupiscentia et voluntas propria erscheint Strigel unumgänglich notwendig. Nur wer sie in ihrem ganzen Umfange und in ihrer ganzen Tiefe würdigt, versteht nach seiner Ansicht die Bedeutung jener Sünde. Si quis, sagt er daher einmal,[4] hanc impotentiam mentis, voluntatis et cordis aut omnino negat aut verbis extenuat, is non recte sentit de peccato originis. Quod est non solum defectus verae sapientiae in mente et carentia iustitiae et sanctitatis in voluntate et corde, *sed etiam* prava *inclinatio*, quae parit dubitationem de Deo rebusque divinis et contumaciam affectuum temere ruentum contra legem Dei.

Ist nun unter den vornehmsten Potenzen der vernünftigen Seele Vernunft, Wille und Herz durch die uns angeborene[5] *ἀταξία* und den morbus, qui usitate vocatur peccatum originis einer mutatio verfallen und alteriert worden, so gilt dasselbe auch von ihrer Potenz und ihrem modus

[1] Loci I, 447.
[2] W. D. S. 11, 15 ff. 23. Loci I, 398, 433, 438, 444 f., 468, 470. Paralipomena S. 61 f.
[3] Excerpt ebendort.
[4] Declaratio confessionis vom 6. Mai 1562 Hdschr. fol. 41.
[5] Loci I, 350.

agendi:[1] dem *liberum arbitrium*, quod ex creatione reliquum est,[2] und das, wie oben gesagt ist,[3] für die seelischen Potenzen Anhalt und Trägerin, also Substanz, Proprietät und modus agendi ist.

Doch ist zu beachten, daß Strigel die *substantia* liberi arbitrii, den Anhalt, von dem der freie Wille gehalten und getragen wird, weil diese substantia eine **perdurable Schöpfungsgabe** ist, bleiben läßt. Nur die *qualitas* unterlag nach seinem Urteil dem Wechsel und der Veränderungsmöglichkeit und wurde **alteriert.**[4]

Damit **will** Strigel nicht sagen, daß durch das peccatum originis etwa **sittlich gute** Kräfte, ein **sittlich gutes** Wollen, das konkrete Wollen, quando agit cum Deo, von dem Flacius immer redete, in der Entfaltung gehindert seien. Gehindert und gebunden ist, **sagt** Strigel, und zwar als **Philosoph,** nur eine **formale** Kraft: Das **Wollen** an sich, die Willenskraft, das Willensvermögen des Menschen, sich in die Richtung zum Guten hin durchzusetzen, das Gute in die Tat umzusetzen. Diese Substanz des Willens, diese substantielle Kraft, dieses Wollen muß, wie Strigel es mit dem sogleich anzuführenden Gleichnis von dem Magneten[5] illustriert, durch göttliches Eingreifen frei gemacht werden, da ihre Eigenart, ihre Eigentümlichkeit verändert ist.

Hiermit bewegt sich Strigel, was Flacius ihm als evangelischem Theologen zum Vorwurfe machte, nur auf dem Boden der Philosophie, in rebus philosophicis. Deshalb versuchte Flacius wiederholt, ihn herüberzuziehen auf den Boden der Theologie, welche die von Strigel gelehrte Abstraktion nicht kennt, sondern, wie der Illyrier urteilt, immer nur konkret zu fragen hat: quando agit cum Deo? Und wo dies gelang, wo Strigel nur „theologisch" redet, da sieht er, wie das im folgenden noch deutlicher zu zeigen ist, in dem modus agendi

---

[1] Den Ausdruck „modus agendi", vgl. oben S. 39 ff., zieht Strigel hier dem von anderen gebrauchten Ausdruck: capacitas oder aptitudo vor, weil er ihn von Melanchthon überkommen hat. **Loci I,** 343.

[2] **Declaratio Strigelii obiter dictata** Hdschr. Wolf. Bibl. 74, fol. 35.

[3] S. 39.

[4] **Declaratio** fol. 33.

[5] Vgl. S. 63 f.

tatsächlich doch nicht nur ein **bloß formales** Vermögen, sondern eine **reale** Kraft, die nicht sittlich indifferent ist, sondern mehr oder weniger **sittlich gut.**

2. Sind nun auch die seelischen Potenzen durch das peccatum originis gleich „schrecklich kraftlos gemacht", so sieht Strigel doch an dem Umfange der **Alteration** die unbedingte **Grenze** der Wirkung der erbsündlichen Corruption auf die seelischen Potenzen und ihren modus agendi. Weiter, über die Alteration hinaus darf nach Strigels Ansicht die Grenze nicht gezogen werden Modus agendi seu libertas a coactione, sagt er darum,[1] quam fateor impediri partim a peccato nobiscum nascente, partim a pravitate hominum et diabolorum voluntati hominum detrahi nec debet nec potest. Bis zur *παναλεθρία*, bis zur gänzlichen Vernichtung und Zerstörung oder totalen **Verwandlung** in ein **Wesensgegenteil** darf die Wirkung nicht erweitert oder ausgedehnt werden.[2] Sonst müßte man schon annehmen, daß der nach Gottes, des ewigen und unwandelbaren Geistes Ebenbild geschaffene Geistesmensch nicht allein in einem sittlichen Bankerott sich befinde, sondern „per metamorphosin Flacianam"[3] in eine Marmorstatue, einen leblosen Stein oder unvernünftigen Block umgeformt sei und aufgehört habe **Mensch** zu sein. Welche Folgen aber würde, ruft Strigel gelegentlich entrüstet aus, dieser aus „flacianischen Cisternen" stammende Einfall (commentum), solche Brutalisierung oder Bestialisierung des Menschen haben! Gesetzt den Fall, daß der Einfall des Flacius richtig wäre, so würde Fatalismus, Verzweifelung oder sittliche Laxheit unabwendbar sein. Solche „truncotheologia",[4] von der gilt, daß sie veram salutaremque theologiam corrumpere,[5] hat keinen Rechtstitel für sich. Non sumus stipites, trunci, asini, sed *homines*, quantumvis peccato corrupti simus.[6] Spiritus sanctus non abolet, sed adolet naturam, id est, non destruit, sed sanat: non aufert modum agendi in voluntate condita, sed transfert in alium *statum*.[7] So wenig der Mensch ein truncus

[1] Declaratio fol. 34.
[2] W. D. S. 14, 63. Loci I, 386, 392.
[3] Loci I, 366.
[4] Declaratio confessionis 1562. fol. 42.
[5] Ebendort, fol. 42.
[6] Loci I, 390.
[7] Loci I, 386.

oder lapis, ein Stock oder Block ist, so wenig hält Strigel jene Grenzüberschreitung für berechtigt.[1])

Der Mensch ist von dem Teufel nur **beraubt** und an allen Potenzen Vernunft, Wille und Herz nur **verwundet.** Er ist **nicht getötet.**[2])

Es blieb in der **Vernunft,** im **Verstande,** dessen autonome Kraft Strigel nirgends ignorieren zu können meint, nach Röm. 2 noch zurück eine gewisse Kenntnis und Erkenntnis des Gesetzes. Wohl mag dem natürlichen Menschen, wie Strigel zugeben will, der **spirituale** Charakter des Gesetzes nicht zum Bewußtsein kommen. Gleichwohl, betont Strigel, erkennt er doch seinen **verpflichtenden** Charakter. Denn Gesetz Gottes und die von Gott geschaffene Vernunft sind in gewisser Beziehung homogen. Auch eine gewisse Kenntnis und Erkenntnis Gottes, eine *notitia naturalis* meint Strigel dem natürlichen Menschen zuschreiben zu müssen, wie Paulus 1. Kor. 11, 14 sage: Nonne *natura* vos docet?"

Diese natürliche Erkenntnis, die Strigel vor und nach dem Falle letzlich auf dem dem Menschen eingeborenen **Sittengesetz** beruhen läßt, ist der Ueberrest der ursprünglich dem Menschen eingepflanzten vollkommenen Urstandserkenntnis, zu gleicher Zeit aber auch die Voraussetzung und der Anknüpfungspunkt für jede spätere sittliche Wiederbelebung und sittliche Erneuerung jener Erkenntnis. Solche Anlage und solchen Anknüpfungspunkt in dem natürlichen Menschen meint Strigel im Interesse der christlichen Wahrheit unter allen Umständen postulieren zu müssen.

In dem **Willen** blieb die gubernatio potentiae locomotivae, quae regit motus locales in externis membris, daß der Mensch beispielsweise, wenn ihn dürstet, einen gefüllten Becher auch in der Hand behalten kann und ihn nicht zum Munde zu führen braucht. Und zwar ließ Gott dem Menschen diese Freiheit, damit ein Unterschied bestehe zwischen dem „agens naturale" und dem „agens liberum", und damit in der menschlichen Gesellschaft eine Leitung der äußerlichen Angelegenheiten möglich sei. Außerdem hat der Wille auch noch die andere Freiheit, daß er vera et seria electione ehrenvolle Handlungen schimpf-

---

[1]) Vgl. Str. Unterricht vom fr. Willen unten im Anhange.
[2]) Loci I, 392.

lichen vorziehen kann, wie z. B. Fabricius das ihm von Pyrrhus angebotene Geld ablehnte.[1]

Im **Herzen** schließlich blieb bei den Eltern mirificus amor zu den Kindern, eine Liebe, die nicht gewohnheitsmäßig ist, nicht aus Gewöhnung stammt, sondern ein naturale incendium ist, die nach Gottes Willen in den Menschen sein soll vinculum humanae societatis et commonefactio, oder concionatrices de amore Dei et erga Filium, et erga nos. Umgekehrt ist auch die Kindes- und Geschwisterliebe naturalis quaedam benevolentia, ist auch die *φιλοστοργία*, sind auch die *στοργαὶ φυσικαί*, die bonae inclinationes, wennschon der verderbten menschlichen Natur wegen nicht ganz rein, indem mens aliud suadet aliudque cupido, so doch jedenfalls tatsächlich vorhanden.[2] Und was dem Menschen noch verblieben ist, das ist in Strigels Augen trotz aller Mängel doch etwas ganz außerordentlich Großes und Herrliches. Steht es doch in einer inneren Verwandschaft mit der ursprünglich dem Menschen von Gott verliehenen Vollkommenheit.

Darum betont denn Strigel nachdrücklich, daß das liberum arbitrium in seiner Wirkungskraft und in der Auswirkung seiner Wesensfähigkeit nur **latent geworden,** nur verdunkelt, nur zurückgedrängt und nur **gehindert** worden ist.[3] Es kann nur gegenwärtig nicht ohne weiteres mehr in der **ursprünglich** ihm anerschaffenen Kraft und Weise frei handeln. Es ist nicht unähnlich dem von Räubern **beraubten** und **verwundeten** Wanderer Luc. 10.[4] Durch die Gnade Gottes und Christi und des heiligen Geistes kann es wiederhergestellt und gestärkt, wieder wirkungskräftig gemacht werden.[5] Es gleicht, wie Strigel in seinem berühmt gewordenen Gleichnis ausführt, das liberum arbitrium einem mit Knoblauchsaft bestrichenen Magneten.[6] Der Magnet zieht von Natur Eisen an. Die Anziehungskraft ist sein „Wesen." Sobald er aber mit Zwiebelsaft bestrichen

---

[1] Loci I, 449.

[2] Loci I, 449, 450, 474. Paralipomena intimatio proposita Anno 1562. S. 6.

[3] W. D. S. 16. 51.

[4] Ueber die Bedeutung dieses Gleichnisses in der Lehre Melanchthons vgl. Fischer, S. 112.

[5] Brief an den Weimarer Hof vom Freitag nach Lätare. Hdschr. Wolf. Bibl. 64, 2 fol. 224.

[6] W. D., S. 16.

ist, übt er jene ihm wesentlich eigene Anziehungskraft nicht mehr aus. Wohl ist jene Kraft noch vorhanden. Aber durch den Saft wird sie an ihrer Entfaltung gehindert. Wird der Saft entfernt, so beweist der Magnet wieder seine wesentliche Eigenschaft. Was nun bei dem Magneten der Knoblauchsaft bewirkt, das hat hinsichtlich des liberum arbitrium des Menschen das peccatum originale bewirkt. Es hat das liberum arbitrium **nicht völlig** vernichtet, seinen Willen als Kraft überhaupt, seinen modus agendi, die aptitudo naturalis, die ein integrierender Bestandteil des „menschlichen" Wesens ist, nicht völlig ausgelöscht. Auch nach dem Falle Adams unterscheidet sich der Mensch gerade durch den modus agendi, die capacitas oder aptitudo[1] auf das bestimmteste von allen anderen Creaturen. Nam truncus nequaquam conditus est, ut sit capax verbi et sacramentorum, per quae Deus efficax est in Ecclesia. Homines vero capaces sunt vocationis divinae et per Spiritum Sanctum non solum assentiuntur verbo Dei, sed etiam custodiunt hoc praeclarum depositum et magni pretii thesaurum . . . . Si in humano arbitrio post lapsum considerantur *vim* agendi, non est nisi servus et captivus satanae. Si autem in eo consideraveris *aptitudinem*, non est saxum aut truncus: sed est in hoc divinitus conditus, ut sit capax coelestium donorum Spiritus Sancti.[2] Das peccatum originis hat das liberum arbitrium eben nur **gebunden** und hält seine Kraft, das velle sowohl als das bonum velle bloß auf.

Auch in dem Zustande dieses Gebundenseins des freien Willens lebt und handelt der Mensch als „Mensch." Und fragt man, was er denn in diesem Zustande in Wirklichkeit noch besitzt, so ist der Gedanke Strigels offenbar der, daß ihm eine Art **passiver Fähigkeit** und **Akkomodationsanlage** an geistliche göttliche Dinge eigen ist. Dabei denkt Strigel an eine gewisse **sittliche** Freiheit, wie etwa die Fähigkeit zur Erfüllung der Gesetze der bürgerlichen Moral, aber **auch,** was Flacius ihm, um 1. Kor. 2, 14 willen, zum Vorwurf machte, an eine gewisse **ethisch-religiöse** Kraft. Er mag sie sich freilich im

---

[1] Die in der Weimarer Disputation noch als Synonyma gebrauchten Ausdrücke **modus agendi, aptitudo, capacitas,** werden 1562 von Strigel streng auseinander gehalten. Vgl. oben S. 40 f.

[2] **Declaratio confessionis** fol. 42.

Verhältnis zu dem, was sie war, und was sie werden soll, als nur gering vorstellen. Gleichwohl erscheint sie ihm doch stark genug, um, nach dem Worte Jesu Mt. 11, 12, das Himmelreich an sich zu reißen.

Wird nun das peccatum originis beseitigt und die bloß schlummernde, latente Kraft des liberum arbitrium wieder frei, wieder erregt und aufgerüttelt, was nicht von Seiten des Menschen, sondern durch Gott, durch den Sohn Gottes, qui ipsam voluntatem ab eo, quod perverse volebat, avertit et ad id, quod ei bonum est, convertit,[1] cum quidem homo a Spiritu Sancto adiuvatur, so kann das liberum arbitrium, die natürliche Disposition, mit dem Beistande der Gnade das Gute in sich aufzunehmen, wieder seiner Natur gemäß seine wesentliche Eigenschaft und Kraft entfalten. Und tatsächlich findet solche Befreiung des liberum arbitrium statt in der **Wiedergeburt,** deren Verhältnis zum liberum arbitrium, wie später weiter zu zeigen sein wird, für Strigel nicht dasjenige eines **schöpferischen Prinzips,** sondern mehr nur einer **göttlichen Hilfeleistung,** eines auxilium gratiae ist, wodurch die im Menschen verdeckten Kräfte hervorgeholt und die schwachen gekräftigt werden.

Somit könnte man urteilen, daß es sich recht eigentlich um ein *liberatum* arbitrium handele. Aber das wird von Strigel abgewiesen. Opponitur, sagt er,[2] vocabulum liberum coactioni. Liberatum esse opponitur servituti peccati, mortis et tyrannidis Diaboli. Homo habet quidem liberum arbitrium, sed *nondum habet liberatum,* scilicet a peccato et morte et tyrannide Diaboli, nisi a Deo liberetur, et transferatur in regnum Dei et vitam aeternam. Um ein solches „liberatum esse" handelt es sich jedoch, meint Strigel, solange der Mensch hier auf der Erde wandelt, in der Wiedergeburt nicht, sondern nur um ein „mutatum esse." Und zwar gilt das, wie Strigel in einem, nach seiner Aussage,[3] am Schlusse der Weimarer Disputation aufgestellten, von der gegnerischen Zensur aber nicht zur Veröffentlichung zugelassenen Satze sagt, nicht der Substanz, sondern lediglich der **Qualität**

---

[1] Declaratio fol. 34. Kurzer Unterricht a. a. O.
[2] Loci I, 341.
[3] Loci I, 340.

nach: Liberum arbitrium manens in homine, non a se ipso, sed a creatore in melius mutatur, nec mutatur substantia, sed *qualitate*, quia lux et motus spirituales accenduntur in substantia prius a Deo condita, habente modum agendi, oder, wie Strigel, zugleich zur Erklärung des Begriffes der Mutation, an anderer Stelle sich äußert:[1] Manet substantia liberi arbitrii in natura hominis, sed *qualitas* mutatur per mediatorem Deum et hominem Jesum Christum, qui . . . . sua permutatione, quae vocatur conversio, . . . dat bene intelligere.

Hierbei sieht Strigel, was Flacius ihm zum Vorwurf machte, nicht so sehr auf die **Sündhaftigkeit**, als nur, wie auch die katholische Kirche tut, auf die **einzelnen** Sünden, deren Vergebung, eben weil sie nur auf **einzelnes** sich bezieht, nicht das Fundament des neuen gottgefälligen Willenslebens, nicht die psychologische Grundlage des neuen, dem Willen Gottes gemäßen Wollens sein kann. Zugleich wertet er auch das peccatum originis **tatsächlich** nur als etwas rein **Negatives**, nur als einen Defekt. So widerspricht er mit seinem Gleichnis von dem bestrichenen Magneten seinen Ausführungen über die **Doppelwirkung**, besonders die **positive** Wirkung des peccatum originis.[2] Zum mindesten macht er sich mißverständlich, trotzdem er sagt, daß er das Gleichnis nicht als absolut zutreffend ansehe, und betont: non utor hac declaratione, quod sit simile idem.[3] Und bei dieser wie bei mehreren anderen Darlegungen Strigels besteht zu Recht, was Heshus gelegentlich an ihm getadelt hat, daß er nämlich als homo doctus et exercitatus in declaratione suae confessionis non solum non explicate loquitur: verum etiam studiose ambiguis et perplexis verbis adeo involvit totam controversiam, ut exercitatis etiam quae ipsius mens sit, difficile sit deprehendere.[4]

[1] Declaratio fol. 34.
[2] Vgl. oben S. 57 ff.
[3] W. D. S. 16.
[4] Analysis declarationis Victorini per Tilemannum Heshusium Magdb. Hdschr. Wolfenb. Bibl., 12, 8. fol. 212.

4. Kräfte der seelischen Potenzen.

1. Bei verschiedenen Gelegenheiten hat Flacius seinem Gegner vorgehalten, daß offenbar nach dessen Ansicht das Alte den Anfang des Neuen mache, und daß er mit seiner Theorie der katholischen Lehre vom Wirken guter, verdienstlicher Werke zum mindesten den Weg bahne. Jedoch hat Strigel, worauf später noch einzugehen ist, gerade das Gegenteil dieser Vorhaltungen des Illyriers ausgesprochen. Nirgends aber hat Strigel, der mehr und mehr zu einer Vernunftsittlichkeit hinneigte, wohingegen der rein religiöse Charakter der Sittlichkeit ihm zurücktrat, sich dem Vorwurf ganz entziehen und das ganz entkräften können, daß er eine Theologie weniger der Bekehrung und wirklichen Wiedergeburt als der **bloßen „Besserung"** vertrete, daß, modern ausgedrückt, in seiner Theologie nicht zu dem ihm gebührenden Rechte käme das tiefe reformatorische Schuldbewußtsein und der evangel.-lutherische Ernst der Sünde, das Selbstgericht der Reue und Buße und die rückhaltlose, bedingungslose Forderung des völlig neuen Lebens, das aus der schöpferischen Macht des heiligen Geistes und der göttlichen Gnade und der bewußten Gewißheit der Sündenvergebung erwächst.

Ich sage: Strigel hat den Vorwurf nicht entkräften **können.** Er hat aber auch nie ernstlich den Versuch gemacht, ihn entkräften zu **wollen.** Denn sein Interesse lag nicht daran, das reformatorische Schuldbewußtsein zu verteidigen, sondern daran, den **sittlichen** Charakter des menschlichen Handelns sicher zu stellen und zu wahren.

Deswegen hob er weiter hervor, daß mit dem in irgend einem Grade auch in dem unwiedergeborenen Menschen noch als vorhanden anzunehmenden liberum arbitrium, quod solum est capax salutis, auch ganz bestimmte Vorstellungen und Ueberzeugungen **religiöser** Art, ganz gewisse religiöse **Erkenntnisse** des Wertes oder Unwertes, welche die notwendigen Voraussetzungen eines Willensaktes bilden, als noch vorhanden angesehen werden müssen.

Bei dieser Constatierung des vorhandenen Erkenntnisvermögens wird man notwendig an Erasmus erinnert. Und wahrscheinlich ist Erasmus auch in diesem Punkte mehr noch als

[1]) Loci I, 371 f.

Melanchthon Strigels Lehrer und Gewährsmann. Es ist allerdings zuzugeben, daß nichts in dem Folgenden nicht auch aus Melanchthons Schule stammen **könnte.** Dann ist die Frage, ob und wie weit Melanchthon von dem Baseler Gelehrten beeinflußt worden ist,[1] und ob Strigel lediglich ihm durch die melanchthonische Schule tradierte Gedanken und Vorstellungen des Erasmus wiedergibt. Aber gesetzt den Fall, daß dies letztere richtig wäre, so hat Strigel jedenfalls nicht unbewußt gehandelt. Er ist sich dann zweifellos dessen bewußt gewesen, daß es letzlich **erasmische** Anschauungen seien, die er ausspreche, und daß seine Anschauungen mit denjenigen des Erasmus übereinstimmten. Sonst würde er nicht wiederholt den Baseler Gelehrten citiert haben. Und offenbar haben auch Flacius und Flacianer, wie ihre Vorwürfe zeigen, Strigel in diesen Stücken nicht so sehr als einen Schüler Melanchthons angesehen und beurteilt, als vielmehr als Schüler und Parteigänger des Erasmus.

Gleichwie Strigel lehrt auch Erasmus ja, daß die Seelenkräfte in einschneidender Weise nach dem adamitischen Fall verderbt sind, und betont dies mit gleichstarken Worten wie Strigel. Und gleichwie Erasmus ist auch Strigel bemüht, irgend eine gebliebene und bleibende, wenn auch nicht absolut, so doch relativ **gute** Anlage im Menschen festzuhalten und jedenfalls die voluntas von der völligen Verderbnis freizuhalten, sie nicht als erstorbene, sondern nur als gebundene und gehemmte darzustellen. Solche Anlage aber sieht er nicht so sehr in dem Begehrungs- als vielmehr in dem Erkenntnisvermögen des Menschen, oder in derjenigen Potenz der Seele, die er als intellectus, mens, ratio bezeichnet. Und mit der **Erkenntnis** des Guten erscheint ihm auch bereits mehr oder weniger das **Wollen** desselben gegeben.[2] Auch die von Strigel für seine Annahme angezogenen Stützen: der Hinweis auf das lumen naturae, sowie auf die großen Philosophen des Heidentums und ihre Erkenntnis von der Allmacht Gottes und seiner Gottheit aus dem Buche der Natur und des Gewissens

---

[1] Zu dieser Frage vgl. Fischer S. 39 ff. Troeltsch, Vernunft und Offenbarung S. 151.

[2] Vgl. die Schrift des Erasmus De libero arbitrio, diatribe sive collatio. Erasmi opera omnia. Leyden 1703 ff. IX, I. 1221 D. 1225 C.

(Röm. 2), sowie ihre Forderung, die Tugend nur um ihrer selbst willen zu üben, auch diese Wahrscheinlichkeitsstützen hat Erasmus benutzt.[1] Und ebenso meint man sich bei Erasmus zu befinden, wenn Strigel, ebenso wie jener es tut, neben der Betonung des guten **Willensvermögens** der **Gnade** eine außerordentliche Hochschätzung zuteil werden läßt. Die in dem Punkte der Zusammenstellung von menschlichem Erkenntnis- und Willensvermögen und göttlichem Gnadenwirken wahrzunehmende Verwirrung ist aber nicht allein dem Erasmus schuld zu geben. Die Schuld trägt vielmehr die von ihm festgehaltene und verteidigte katholische Lehre, die es an einer Klarstellung hat fehlen lassen. Gerade um dieses von Erasmus übernommenen römischen Fermentes willen heftet sich die Kritik des Gnesiolutheraners Flacius an Strigel. Daß Strigel seine Theorie gegen den von Flacius vertretenen und nach dessen Ansicht durch Luther hinreichend gestützten metaphysischen Determinismus richtet, läßt den Illyrier schon nicht mehr schweigen. Aber er sieht noch Schlimmeres in Strigels Lehre, nämlich einen Kampf gegen die iustitia imputata und gegen den Gnadenmonergismus.

Denn Strigel lehrt weiter, daß der Mensch, soweit er noch ein liberum arbitrium hat, auch in einem ganz bestimmten Grade ein **religiöses Erkennen** besitzt und ein davon nicht isolierbares **religiöses Wollen.** Sonst könnte es bei ihm niemals zu einem religiösen Erlebnis und weiterhin zu einer Bekehrung und Wiedergeburt kommen. Denn soll es dahin kommen, so muß der Mensch zunächst überhaupt **Gott haben wollen.** Soll aber der Mensch Gott wollen, so muß, postuliert Strigel, notwendig eine gewisse Ueberzeugung und eine **Erkenntnis** da sein, aus welcher der Mensch seine Motive schöpft und sich zum **Wollen** bewegen läßt. Darum kann die Frage nach dem Vorhandensein einer Gotteserkenntnis in dem Unwiedergeborenen nicht schlechthin verneint werden. Nach dem Befund der Kräfte der ratio des natürlichen Menschen wohnt von Haus aus in ihm ein Vermögen zu unterscheiden zwischen Gutem und Bösem, Schönem, Edlem und Häßlichem. Das läßt nach Strigel darauf schließen, daß in dem Menschen auch noch ein gewisses Maß von Erkenntnis Gottes, des Inbegriffs

---

[1] Ebendort 1222 A B. 1236 B.

alles Guten, Edlen, Schönen, eine simplex noticia Dei,[1] oder, anders ausgedrückt, eine *noticia naturalis* seu philosophica de Deo[2] wohnt und diese Einwohnung eine unzerstörbare, perdurable Wesensimmanenz bedeutet. Freilich eignet diese zum Wesen des von Gott als sein geistiges Ebenbild geschaffenen Menschen gehörige Gotteserkenntnis dem homo non renatus nicht in dem Sinne, daß er aus sich selbst imstande ist, Gottes vollkommenes Wesen und seinen Willen in seiner **Gesamtheit,** insbesondere seiner Heiligkeit, oder die Tiefe der Weisheit und Wunderbarlichkeit der Gedanken und Wege Gottes zu erfassen. Hier liegen für die Vernunft gänzlich unzugängliche und völlig unlösbare Geheimnisse, in die nur die „wahre Gotteserkenntnis", die dem Menschen verloren gegangen ist, hineinzudringen vermochte.[3] Doch gilt jener Satz von der noch vorhandenen Gotteserkenntnis in der Richtung, daß die ratio des Menschen von der ihr immanenten lex naturae aus Schlüsse ziehen kann (ratiocinari) auf den Geber dieses Gesetzes, daß der Mensch aus dem *connexus causarum*, aus den Werken Gottes in der Natur, seinem Walten in der Geschichte auf das Dasein Gottes zu schließen fähig ist, daß er mutmaßen kann, daß Gott der ewige Geist, der Schöpfer der Welt und des Menschen, die Ursache des Guten in der Natur und im Menschen sei. Das beweist unter anderem die **platonische** Gotteslehre.[4]

Gleicherweise ist für Strigel auch das **Wollen** Gottes, bezw. die dem Menschen wesentlich eigene Richtung seines Ich, seines Subjektes auf Gott hin in dem Unwiedergeborenen als noch nicht ganz erstorben, sondern nur gebunden anzusehen, so gewiß es feststeht: a Deo conditus est homo, ut possit *velle*, quod in brutis animalibus non est.[5] Gewiß besitzt der homo non renatus nicht die Fähigkeit, von sich aus die Bekehrung zu beginnen oder Gotte ganz zu gehorchen.[6] Aber er hat nach der Ansicht Strigels, der auch eine autonome **Vernunft**kraft im Menschen nie meint ignorieren zu dürfen, die

---

[1] W. D. S. 69, 71.
[2] W. D. S. 207.
[3] W. D. ebendort.
[4] W. D. S. 71.
[5] Script. theol. Blenhus. Hdschr. Wolf. Bibl., 29, 4. fol. 334.
[6] W. D. S. 87.

Kraft, dem an ihn ergehenden Rufe Gottes **zuzustimmen.** Das ist ganz offenbar, nach Stellen wie 2. Kor. 5, 20 und Apg. 5, 32, die Ansicht auch des Paulus und der Schrift. Denn nicht anders sieht, nach Strigels Auffassung, der Apostel nach jenen Stellen das Zustandekommen der Versöhnung an, als auf die Weise, daß die Korinthier usw. zunächst **willentlich** auf die Anbietung Gottes eingingen. Und keinem anderen, meint unser Autor, wird nach den Worten der angeführten Stelle in der Apostelgeschichte der heilige Geist gegeben als nur denen, die Gott haben und ihm gehorchen **wollen.**

Hiermit sieht Strigel, dessen Ethik durchaus rational ist, und der trotz aller Gegengründe des Flacius nie aufhört, auch in seiner ganz streng theonomen Wendung auf die Anerkenntnis Gottes stets rational zu verfahren, den Gedanken ausgesprochen, daß mit aller Bestimmtheit jedweder **Zwang** von dem Vollzuge des Heilswerkes Gottes an dem Menschen ferngehalten werden muß. Mit aller Entschiedenheit muß nach seiner Ueberzeugung um des **sittlichen** Charakters der christlichen Religion willen der „deterministische Wahnsinn" des Flacius abgewiesen und das festgehalten werden, daß die voluntas schlechthin *sine necessitate, non coacta, sine coactione* die Selbstdarbietung Gottes in Christo selbst annimmt.[1]

Wohl kennt Strigel auch die von seinen Gegnern ihm immer wieder vorgehaltene These Melanchthons: omnia necessarie fiunt. Indessen weiß er besser als seine Gegner, nach seinem Dafürhalten, es einsehen wollen, daß Melanchthon bei jener These nicht gedacht hat etwa — modern ausgedrückt — an eine „Theorie über die Formen des Zustandekommens einer Handlung." Nach seinem Wissen kam es seinem Lehrer nur darauf an, mit jenem Ausdruck das, auf welche Art und Weise auch immer Zustandegekommene zu werten als ein unbedingt notwendiges Glied in dem Ratschlusse des allweisen Gottes. Deshalb sagt er gerade auch angesichts der gegnerischen Hinweise auf den obigen Satz Melanchthons mit stärkstem Nachdruck: Voluntas non potest cogi. Si necessitas aut coactio possit afferri, voluntas humana non esset voluntas.[2] Ein gezwungener Wille ist ihm ein Widerspruch in sich selbst. Wenn

---

1) W. D. S. 86 f.
2) Hdschr. Wolf. Bibl. 74, fol. 33.

der Wille gezwungen wird, hört er für ihn eben auf „Wille“ zu sein.[1] Es ist das bekannte sokratisch-platonische Paradoxon, das Strigel sich aneignet: „besser freiwillig schlecht als unfreiwillig gut,“ das am letzten Ende heißt: besser wollen als nichtwollen. Aber auf die Freiheit des menschlichen Willens meint er selbst um einer paradoxen Consequenz willen nicht verzichten zu dürfen. Denn diese, mit der bewußten Selbstbestimmung des Menschen identische Freiheit des menschlichen Willens, diese unverlierbare, das Vermögen der Wahl einschließende libertas a coactione,[2] das Correlat aller Sittlichkeit ist ihm nicht nur ein bloßer Name, nicht nur ein bedeutungsloses Wort, sondern das Charakteristikum des Menschen als **Geistesweſens,** die wesentliche Eigenschaft der vernünftigen, denkenden Person und das spezifische Wesensmoment, wodurch der Mensch von dem nur instinktiv handelnden Tiere und vom Steine unterschieden und als **sittliches** Wesen gekennzeichnet wird. Zugleich ist diese Freiheit ein Pfand für das wiederzugewinnende ursprüngliche Ideal der iustitia originalis.

Darum kann auch der Teufel den Menschen nicht „zwingen.“ Er hat wohl vim persuadendi, aber nicht vim cogendi.[3]

Gott aber übt niemals einen „Zwang“ auf den Menschen aus. Er wirkt wohl das Wollen und das Vollbringen. Er wirkt auch auf den Menschen ein. Das geschieht jedoch nie coactione, sondern stets lediglich *persuasione*. Denn libertas a coactione, sagt Strigel, est proprietas naturae intelligentis, qua sublata tollitur ac deletur species humana, et nullum relinquitur discrimen inter hominem et bestiam et saxum.[4] Und an einer anderen Stelle führt er aus:[5] Triplex libertas homini in creatione attributa est: Prima a peccato, quae est gratiae. Altera a morte et omnibus miseriis, quae est gloriae. Tertia a necessitate seu coactione, quae est proprietas discernens naturam rationalem a bruta. Ut autem

---

[1] Schreiben an den Herzog vom 5. Dez. 1560. Hdschr. W. B. 64, 2. fol. 425.

[2] W. D. S. 64, 88, 141, 199.

[3] Loci I, 387.

[4] W. D. S. 199. Loci I, 390. W. D. S. 87.

[5] Responsio Victorini circa finem Maij. Hdschr. W. B. 64, 2. fol. 154.

duos priores gradus, in quibus summa dignitas est atque amplitudo, amisit homo post lapsum, ita tertium gradum retudit, ut et disciplinam regere possit, et intelligat discrimen inter agens naturale, et liberum seu voluntarium. Denique ut agnoscat, Deum esse agens liberrimum, non alligatum causis secundis. Hic tertius gradus non est detrahendus homini, quia haec libertas est proprietas naturae rationalis, qua sublata tollitur ipsa natura rationalis. Nihil enim interest inter hominem et brutum, si voluntas cogi potest.

Unbedingt meint Strigel auch **nach** dem Fall Adams jeden Zwang von der Idee der Religion fernhalten und jede Gottesverehrung auf „Freiheit" gründen zu müssen. Wirft sein Gegner ihm vor, daß er mit seiner Theorie der Ehre Gottes Abbruch tue, so ist er seinerseits davon überzeugt, daß gerade der Ehre Gottes durch sie gedient werde, wenn sie den Tribut der Seele gegen ihren Herrn und Schöpfer als einen frei gewollten darstelle. Gerade dann werde Gottes Größe und Allmacht verherrlicht, wenn man betone und lehre, daß er Creaturen geschaffen habe, die, ausgerüstet mit aktiver Kraft zu innerer Selbstbestimmung, wollen **und** nicht wollen, dieses **oder** jenes wollen können und das Gute im Gegensatze zu dem Bösen frei zu umfassen fähig sind. Darum betont und verteidigt Strigel mit allem Nachdruck die Freiheit des menschlichen Willens, sein Vermögen **auch anders** zu können. Sie ist ihm unentbehrliche Folie und unaufgebbares Fundament jeder **sittlichen** Lebensordnung. Auf ihr beruht nach seinem Urteil der ganze Proceß der Sittigung der Menschheit. Ohne die freie Willenssphäre fällt für ihn alle Zurechnungsfähigkeit, alle Verantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln, alle Schuld, jeder Unterschied von Gut und Böse dahin. Ohne sie hört für Strigel überhaupt jede Möglichkeit einer sittlichen und religiösen Ueberzeugung auf, wie eine ideale Auffassung des Lebens, zumal aber die moralisch-religiösen Begriffe des Christentums nach Aufhebung der Annahme der Freiheit zusammenstürzen müssen. Ebenso wie Melanchthon nach seinem Wort: Ego mihi ita conscius sum non aliam ob causam unquam *τεθεολογηκέναι* nisi ut vitam emendarem,[1] so möchte auch

[1] C. R. I, 722.

Strigel weiter nichts als **das Leben des Menschen versittlichen.**

Deshalb will Strigel jedoch nicht behaupten, daß die von ihm betonte Freiheit eine **absolute** und uneingeschränkte sei. Im Gegenteil sieht er die Fähigkeit der menschlichen Freiheit als eine durch das peccatum originis und seine Wirkung weitgehend **beschränkte** an. Und überall, wo es sich um **rein göttliche** Dinge und Ziele handelt, da ist er sich bewußt, daß der natürliche Mensch, wie er von Haus aus ist, quatenus non renatus sit, oder genauer, soweit er nicht **in** der Bekehrung steht, erfährt, daß das „non possumus" ihm eine unumstößliche Schranke ist. Das beeinträchtigt ihn aber in keiner Weise in seiner Anschauung, daß auch der unwiedergeborene Mensch, trotz aller Schranken seiner Freiheit, **frei** ist **von jedem Zwange.**[1]

Auch das ihm von Flacius wiederholt vorgehaltene alte Prophetenwort Ezech. 11, 19; 36, 26 kann Strigel an seiner Freiheitstheorie nicht irre machen. Es enthält für ihn den tiefen und wahren Gedanken, daß der Mensch ein **„steinernes" Herz** hat. Und unumwunden stimmt er Flacius zu, wenn dieser jenes Wort dahin erklärt, daß der natürliche Mensch von Gott abgewandt, Gott entfremdet, ihm feindlich und ohne **wahre** Gotteserkenntnis, daß er in **geistlichen, göttlichen** Sachen „tot" sei,[2] mithin jeder Freiheit, d. h. jeder **aktiven** Freiheit ermangele.

Aber, so wendet dann Strigel alsbald ein, es gibt doch zweierlei Arten von „Tod", von „Totsein". Man sagt von dem **Teufel** und von den **Menschen**: sie sind „tot." Allein mit einem erheblichen Unterschiede. Des **Teufels** Sünde ist „Blasphemie" und unvergebbare Sünde. Daher gilt das „tot" von dem Teufel bis zu dem Grade, daß er niemals glauben und gerettet werden kann, sondern unrettbar in seinem „Tode" und in seiner Verdammnis bleibt. Dagegen ist der **Menschen** Sünde nicht solche „Blasphemie." Sie sind von anderswoher in ihren Ruin hineingezogen worden und nach dem Falle keine blasphemi gewesen, sodaß sie, wie ja auch die Gegner urteilen,

---

1) Kurzer Unterricht a. a. O.
2) W. D. S. 27 u. ö.

gerettet und geheilt werden können, wie sie ja auch tatsächlich gerettet worden sind.[1]

Sodann ist, meint Strigel, auch zu beachten, daß der bei dem Propheten gewählte scharfe und harte Ausdruck eine **metaphorische** oder **figürliche** Redeweise ist, keine wirkliche, und sich lediglich auf die **Beschaffenheit** des Herzens, nicht auf die **Substanz** des Herzens bezieht. Denn „Stein" und „Herz" sind durchaus verschiedene Gattungen (species). Keinesfalls besagt der Ausdruck „cor lapideum", daß in dem Herzen des Unwiedergeborenen alles dem Inneren eines Steines wirklich gleich sei. Wie es zur größten Absurdität führen würde, die Bezeichnung Christi als „Lamm" anders denn bildlich zu verstehen, nämlich von seiner Geduld in seiner Passion,[2] so auch, wenn man die angeführten Stellen bei Ezechiel buchstäblich verstehen wollte. Solches buchstäbliches Verständnis müßte zu der Meinung der **Manichäer** verleiten, es seien einige Menschen so geschaffen, daß sie nicht bekehrt werden könnten, und zur Annahme der Erlösungsunfähigkeit der Menschen, oder jedenfalls einzelner Menschen. Darum dürfen denn jener Metapher ihre Schranken nicht genommen werden. Im anderen Falle wird der Mensch, das Ebenbild Gottes, zu einem Ton, Stein oder dergleichen gemacht, seiner hohen Menschenwürde und seines eigensten Wesens entkleidet und auf ein untermenschliches Niveau hinabgedrückt. Denn etsi peccatum originis vitiat naturam: tamen non prorsus aufert eam, nec delet, nec mutat naturam humanam in aliam speciem.[3] Nur tropisch ist die Allwirksamkeit Gottes als eine schöpferische Umbildung von dem Propheten dargestellt worden.[4] Ezech. 11, 19; 36, 26 wie an vielen anderen Stellen der Schrift: Jes. 10, 15; 52, 2 (Töpfergleichnis); Ezech. 18, 31; Ps. 51, 12, 16; 1. Kor. 12, 6; 1. Petr. 2, 1 u. s. handelt es sich bloß um Hyperbeln, die einen richtigen und guten pädagogischen Zweck verfolgen, den Gedanken, daß Gottes Gnade und des Menschen Wille zusammenwirken und des Menschen Wille frei, ohne Zwang handelt, aber nicht ausschließen, sondern viel eher befördern und stärken.

---

1) Loci I, 391.
2) W. D. S. 54.
3) Loci I, 386.
4) So auch Erasmus a. a. O.

Und, so führt Strigel weiter aus,[1] Deus non iudicat lapidem, qui naturaliter agit, cum decidens a tecto interficit hominem. Sed homo interficitur, et iuste, a magistratu, quando occidit alium hominem: ita Deus non iudicabit asinos, boves, sed homines natura intelligentes et volentes, qui poterant aliter agere, si voluissent.

Wohl kann auch einmal das Prädikat „tot" auf den natürlichen Menschen angewandt werden. Doch gilt es dann nach Ephes. 2, 1 f. stets lediglich in Beziehung auf des Menschen **Selbstbefreiung** von der Sünde, ihrer Macht und Schuld, dem Zorne Gottes, dem Fluche des Gesetzes, der Herrschaft des Teufels und dem ewigen Tode. Was die **Selbsterlösung** von **diesen** Uebeln angeht, so ist der Mensch von Hause aus gänzlich außerstande, mit seinen natürlichen Kräften jemals die ihm in seinem Stammvater ursprünglich von Gott gegebene Freiheit sich wieder zu beschaffen, oder von sich aus, mit „eigener Kraft und Vernunft" sich zu erleuchten und lebendig zu machen.[2]

Bezüglich der seelischen Potenzen **an sich** ist jedoch der Mensch vor der Bekehrung für Strigel keinesfalls gänzlich tot. Denn die Potenzen sind ihm untrennbar von ihrem Anhaltspunkt und Träger, von der Seelen-Substanz. Und wie in ihr noch Leben vorhanden ist, so auch in jenen.[3] Sie sind **verwundet** und **beraubt,** aber **nicht völlig ausgelöscht.**[4] Wie könnte es sonst auch überhaupt zur Bekehrung des Menschen kommen? Bei ihr handelt es sich ja zunächst auf Seiten des Menschen um ein Annehmen. Ein toter Mensch aber kann nichts annehmen. Jedes Annehmen setzt ein stets bis zu einem gewissen Grade vorhandenes Zusammenwirken der Funktionen der Potenzen der Seele voraus, insbesondere einen, wenngleich geschwächten, so doch aktionsfähigen **Willen** des Menschen, der die Wesensart des Willens an sich hat, d. h. **„Wollen"** oder **„Nichtwollen"** ist. Denn voluntas sic est condita, ut possit *velle* aut *non, sine coactione*. . . Velle, quod ad substantiam attinet, sive bonum, sive malum, est ipsius voluntatis: et hoc velle habet voluntas ex opere *creationis*, quod adhuc

---

[1]) Loci I, 332.
[2]) Loci I, 386, Kurzer Unterricht a. a. O.
[3]) W. D. S. 30.
[4]) Responsio vom Mai 1559 fol. 158.

reliquum et non prorsus abolitum et extinctum est.[1] Daher ist auch der Sohn Gottes im Menschen nicht so wirksam, daß er ihn etwa gegen seinen Willen zur Bekehrung zwingt, ihm die Bekehrung aufdringt, sondern der Mensch, in dem Vernunft und darum auch notwendig Freiheit, die Freiheit von jedweder Nötigung ist, muß sie **wollen,** sonst wird er nie bekehrt. Agit Deus per verbum, non vi magica . . . nec *cogit* voluntatem, sed flectit et inclinat ad obiecta monstrata in verbo . . . ut *velimus* obedientiam in fide et operibus, quae Deus praecipit,[2] wie Melanchthon es ausdrückt: *volentes* trahit Deus.[3]

Im Zusammenhange hiermit betont Strigel, der sich überall bemüht, einen Kompromiß zu schließen zwischen der autonomen Vernunft und dem religiösen Geist des christlichen Glaubens, daß Gott den Menschen auch nicht wie einen **Unwissenden** zieht. Gott behandelt den Menschen vielmehr immer wie ein **bewußtes** Geisteswesen. Gott tritt so an den Menschen heran, ut in adultis et doctrinam intelligentibus aliquam velit esse actionem, quae suam efficaciam comitetur.[4] Er geht voran nur demjenigen, der ihm **bewußt** folgen **will.** Filius Dei . . . non ita in nobis efficax est, ut *invitum* hominem subigat, sed ut subiectionis *cupidum* faciat: nec ut *ignorantem* trahat, sed ut *intelligentem sequentemque* praecedat. Donec enim omnino repugnat voluntas, nulla potest fieri conversio.[5] Trotz der Größe der durch Adams Fall verursachten Verderbnis muß nach Strigels wiederholtem Urteil daran festgehalten werden: voluntas et cor *non* omnino repugnant.[6] Oder wie das von Melanchthon übernommene und öfter citierte Wort des Chrysostomus sagt: *ἕλκει μὲν ὁ θεός, βουλόμενον δὲ ἕλκει* und das des Basilius: *μόνον θέλησον καὶ θεὸς προσπαντᾶ.*[7] Erst in dem Menschen,

1) W. D. S. 95.

2) **Loci I, 388.**

3) Vgl. hierzu Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte 4. Aufl. 1906 S. 901 u. 845.

4) Schreiben an den Herzog vom 5. Dez. 1560. Hdschr. W. B. 64, 2 fol. 425.

5) **W. D. S. 32, 18, 188, 127.**

6) **Script. theolog. Blenhus** fol. 333.

7) Offensichtlich ist hier für Strigel mehr die Tradition als die Schrift maßgebend.

dessen Wille als „Wille" gehorcht, und anders handelt, bezw. anders sich verhält als ein Stein, der **nichts tut**,[1] obtemperat ut *voluntas*, quae aliter agit quam saxum,[2] ist ein Anknüpfungspunkt für die Bekehrung vorhanden und Bekehrung realisierbar.

Hiernach kann es scheinen, als setze Strigel den Unterschied zwischen Mensch und saxum oder truncus ꝛc. nur darin, quod voluntas veteris hominis habeat vim assentiendi verbo aut Spiritu sancto, qua truncus careat. In Wirklichkeit aber weiß auch er sehr wohl, daß „theologisch" betrachtet der Unterschied **auch** darin besteht, quod homo sit divinitus creatus ad imaginem et similitudinem Dei.

2. Meint nun aber auch Strigel den seelischen Potenzen selbst nach dem Sündenfalle noch eine Kraft zumessen zu müssen, so weist er doch zugleich jede **Ueberschätzung** der noch vorhandenen Wirkung in den res spirituales: der Reue, dem Glauben, der Bekehrung, der Wiedergeburt usw. ab.

Bei der wahren **Reue,** lehrt Strigel, verhält sich der Mensch **zumeist** rein passiv. Jedenfalls ist er **mehr passiv** als aktiv. Denn der tiefe Schrecken und der Schmerz über die Sünde ist mehr ein Erleiden als ein Handeln, mehr Passivität als Aktivität zu nennen. Aber der Mensch muß auch ernst und aufrichtig jenen Schrecken und Schmerz empfinden und einen Widerwillen haben gegen die Sünde, Gottes Zorn als gerecht hinstellen, Gott um Abwendung der Strafe bitten und seine Schuld und Sünden los sein **wollen.** Sonst verfällt er in die Sünde der Heuchelei.[3]

Der **Glaube** ist unter allen Umständen für Strigel ein Geschenk Gottes. Gott, Christus läßt ihn aber nicht magisch durch mystische Suggestion, sondern durch die **sittliche** Vermittelung des Wortes in uns entstehen (Röm. 10, 17) und zur Vollendung vordringen (Heb. 12, 2). Und der Schenkende rechnet wiederum mit der Annahme. Die Gabe des Gebers schließt ein ganz bestimmtes Nachdenken, die Ueberlegung und den Willen des Empfängers nicht aus. Im anderen Falle entstände Verwirrung.[4] Dem Widerstrebenden wird ein Geschenk

[1] Schreiben an den Herzog ebendort.
[2] W. D. S. 33.
[3] W. D. S. 188.
[4] W. D. S. 184. Kurzer Unterricht a. a. O.

nicht zuteil. Confitendum est dari fidem et Spiritum Sanctum non furiosis, non contumaciter et pertinaciter repugnantibus et aspernantibus hoc donum Dei.[1] Nur allein den Wollenden und Zustimmenden und Annehmenden, qui petunt se trahi a Deo,[2] wird Gottes Geschenk zuteil. Inchoat Deus et trahit voce Evangelii, sed volentem trahit et assentientem.[3] Nur den iam gemitu petentibus auxilium gibt Gott den Glauben und mit ihm zugleich die Kraft zum Guten, zum Vollbringen des **guten** Wollens.

Dabei denkt Strigel, was nicht zu übersehen ist, aber nicht an den Akt des heiligen Geistes in den **Kindern**, in denen Gott, wie er, nach Melanchthon, sich ausdrückt, suo modo efficax est. Seine Aeußerungen gelten lediglich von den **Erwachsenen,** den capacibus doctrinae, die nicht, wie das Strigel als **erfahrungsgemäße** Wahrheit gilt, in einer Stunde **plötzlich** bekehrt werden, sed *paulatim* trahuntur a Spiritu S. *assentiente voluntate.*[4] Mit Beziehung auf die Erwachsenen meint er aber auch das Gesagte nicht genug betonen zu können, um die **sittliche** Erlösungsfähigkeit des Menschen zu wahren, die er, jedenfalls mit ihrem **sittlichen** Charakter, bei Flacius nicht gewahrt sehen konnte. Denn dieser sprach, **wie Strigel ihn verstand,** vom Standpunkte seines deterministischen Gnadenmonergismus aus die Heilbarkeit des Menschen dem Menschen selbst völlig ab und verlegte sie ganz in Christum, der alles in allem wirke, ohne daß in dem Menschen a priori irgend ein Heilfaktor vorhanden sei.

Zur Stütze und Begründung seiner Anschauung beruft sich Strigel mit angefügtem Kommentar auf die folgenden **Bibelstellen:**[5] Joh. 7, 17; 6, 45, wonach inchoat Deus et trahit voce Evangelii, sed volentem trahit et assentientem; Röm. 8, 26: Spiritus Sanctus opitulatur infirmitati nostrae, scilicet in luctante, et *petente* auxilium, non *repugnante* . . . Non est enim coactio, ut voluntas non possit repugnare;

---

[1]) Loci I, 375.

[2]) Loci ebendort.

[3]) Responsio Victorini . . . aus Grimmenstein Hdschr. W. B. 64, 2. fol. 155. W. D. S. 117. Vgl. das Wort Melanchthons oben S. 77.

[4]) W. D. S. 35.

[5]) Responsio Victorini . . . . fol. 155 f. Vgl. Kurzer Unterricht a. a. O.

Luk. 11, 13: quanto magis pater vester coelestis dabit Spiritum S. *petentibus*, id est non ociosis, non aspernantibus, non repugnantibus, sed iam gemitu *petentibus* auxilium; Mark. 9, 24: credo Domine, sed tu opem fac meae diffidentiae. Hoc exemplum perspicua docet, voluntatem in conversione non habere se ut saxum, sed *velle* aliquo modo obedientiam, et simul *petere* auxilium opponendum diffidentiae; Apgsch. 26, 19: Paulus de se inquit Non fui inobediens coelesti visioni. Non igitur agit Spiritus Sanctus in Paulo ut in statua, sed *concurrunt* mens Pauli cogitans, verbum Dei et voluntas amplectens et assentiens, adiuta a Spiritu S. et accensa, ut fiant opera salutaria; Apgsch. 5, 32: Deus dedit Spiritum S. omnibus obedientibus sibi. Trahitur mens a Spiritu S. per verbum Dei, et est efficax in his, qui non repugnant verbo Dei. Nam πειθαρχία significat obedientiam, ad quam flectitur voluntas *non coactione*, sed *persuasione*, ut norunt omnes mediocriter docti in lingua graeca; Röm. 10, 17: Fides ex auditu, auditus per verbum. Est autem diligentiae humanae imperare auribus, ut audiant, et intellectui, ut consideret verbum Dei, in qua consideratione efficax est Spiritus Sanctus; Gal. 3, 14: Ut promissionem Spiritus accipiamus per fidem. Quis autem ignorat invito non posse donari, sed eripi. Itaque voluntas audita voce Evangelii non sit ignava aut contumax, sed velit aliquo modo obedientiam et simul petat auxilium; 2. Timoth. 1, 6: Propter quam causam commonefacio te, ut excites donum Dei. Ergo voluntas adiuta a Spiritu S. non habet se ut stramen *pure* passive, sed *aliquo modo active*, quia cogitatione doctrinae et precatione accenditur donum, quod nobis datum est. . . — Ob es ſich hier um eine Leiſtung des Intellekts oder des Willens handelt, wird von Strigel nicht geſagt. — Fateor fidem esse donum Dei, sed donatur per verbum, et sustentans se voce Evangelii vere trahitur a Spiritu Sancto inchoante consolationem, et accendente invocationem, qua assidue petendum est converte me, Domine, et convertor; Apok. 3, 19 f.: Age poenitentiam . . . siquis audierit vocem meam . . . et coenabo cum illo, et ipse mecum. Hoc dictum clarissime refutat opinionem eorum, qui comparant hominem cum lapide. Si enim hominis conversio nihil

a iactu lapidis differet, qui alieno impetu vibratus, nec motu, nec sensu, nec voluntate propria fertur, non diceret Filius Dei siquis audierit vocem meam.

Es ist nach Strigels Meinung bei der Bekehrung und dem Zustandekommen des Glaubens stets eine eigene innere Bewegung und oft gar ein Kampf des Menschen mit Gott zu konstatieren. Jeder, der irgendwie wahrhaft bekehrt wird und zum Glauben kommt, ringt, wie ihm die Erfahrung überall zeigt, mit Gott. Und eben dieses Ringen, dieser innere Kampf mit Gott beweist unserem Autor das unbedingte Gegenteil von dem *pure* passive se habere. Er will garnicht leugnen, daß der Glaube ein Geschenk Gottes ist. Aber dann meint er doch auch wieder mit besonderer Betonung hervorheben zu müssen: si voluntas se haberet ut statua ac *tantum* pateretur impressionem novae virtutis, nulla lucta esset, retinendae fidei seu aliarum virtutum.[1] In Wirklichkeit aber währt in sanctis diese lucta durch das ganze Leben hindurch, sodaß es gilt: anhalten! wie das Beispiel der Syrophönicierin Matth. 15. zeigt. Deshalb muß daran festgehalten werden: Voluntas non potest esse ociosa, sed potest auxilio Dei adversari illecebris peccati, insidiis Diaboli et pavoribus mortis et has larvas superare.

Uebersieht man die von Strigel getroffene Auswahl von Bibelstellen, so läßt sich kaum verkennen, daß sie **der Annahme** zur Stütze dienen soll, daß Gott dem natürlichen Menschen das Gute und Böse vorlege und alsdann dem natürlichen freien Willen die Wahl überlasse. Und Flacius hörte und las aus den Worten Strigels heraus, daß wir hinsichtlich der Entstehung des Glaubens im letzten Grunde alles mehr oder weniger **uns selbst** und nicht allein ausschließlich der **Gnade** Gottes zu verdanken hätten, und meinte den der römischen Lehre charakteristischen Kompromiß zwischen Gnade und Natur auch in der Lehre seines Gegners erblicken zu müssen. Dieser Annahme widersprechen auf den ersten Blick allerdings die sogleich anzuführenden Darlegungen Strigels über die Bekehrung. Weiterhin aber wird es sich zeigen, daß Flacius doch nicht ganz im Unrecht war. Jedenfalls jedoch konnte er das seinem Gegner mit Recht vorwerfen, daß er die eigentliche Controvers-

[1]) Responsio fol. 157 f.

frage nach dem „Woher" des Glaubens und des Vermögens zum wahrhaft sittlich Guten bei seinem **Schriftbeweis** umgangen habe.

Nicht anders steht es mit dem von Strigel zur Erläuterung und Erhärtung seiner These aus dem Bereiche der **Natur** herangezogenen Beispiele von der Sonne. Sie ist, sagt er,[1] fons lucis et vitalis potentiae in tota rerum natura. Si tu non voles admittere lumen solis, sed id, obstructis fenestris et omnibus foraminibus a te reieceris, numquam te, aut domum tuam sol luce sua illustrabit. So ist auch, führt Strigel aus, Christus das Licht der Welt und das ewige Leben; und diese „Sonne der Gerechtigkeit" erleuchtet jeden Menschen, sofern er eben erleuchtet werden möchte, sich erleuchten lassen **will**. Er meint die dem Menschen angeborenen Ideen von Gott usw. sich überhaupt nicht vorstellen zu können, wenn nicht unbedingt auf Seiten des Menschen auch ein Wollen und Entgegenkommen des Menschen in dem Heilsproceß von Anfang an postuliert werden darf.

Auch hier hatte Flacius den Eindruck,[2] als wolle Strigel lehren, daß wir zwar der **Gnade Gottes** alles zu verdanken haben, im Grunde aber es **uns** doch **selbst** verdanken müssen, und daß auch mit diesem Beispiele die Controversfrage nicht gelöst und beantwortet, sondern nur hinausgeschoben sei.

Was die **Bekehrung** des Menschen anlangt, so scheidet Strigel für seine Erörterung hierüber von vornherein die Frage aus, *quanta* sit facultas liberi arbitrii, vel *quomodo* agat in conversione hominis. Die Frage, auf die allein er antworten will, lautet: an ulla sit reliqua vis, vel efficacia in homine, qua is in conversione ad Deum ex sese, et ex reliquis liberi arbitrii possit assentiri utcunque verbo evangelii et sequi vel parere motori Spiritui Sancto.

Die Bekehrung, bei der Strigel[3] Begründung und Verlauf, Anfang und Fortgang nicht genügend voneinanderhält, ist für unseren Autor die beständige, bis zum Tode **fortgehende**

---

[1] Loci I, 375 f.

[2] Ueber die Berechtigung der flacianischen Ansicht vgl. unten S. 89.

[3] Zu den Anschauungen Melanchthons vgl. E. Fischer, Melanchthons Lehre von der Bekehrung 1905. E. Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon S. 149 ff. Loofs, DG. 835, 850 u. ö. O. Ritschl, DG. 274 ff.

mortificatio und vivificatio und damit die den ganzen Inhalt des Christentums und Christenlebens in sich schließende[1] perpetua poenitentia, quae complectitur timorem Dei, fidem et novam obedientiam. Mithin werden von Strigel, was Flacius nicht als richtig anerkannte, da er hierin den Anfang einer „chaotischen Konfusion" aller Stücke der christlichen Frömmigkeit meinte erblicken zu müssen, conversio und poenitentia identificiert, contritio und fides konfundiert, wie auch Melanchthon poenitentia gleichsetzte mit conversio seu renovatio usw.[2] Ego conversionem, sagt Strigel in der Weimarer Disputation, cum Luthero appello non tantum initium seu subitam operationem (so Flacius),[3] sed *ἐνδελέχειαν*,[4] id est continuationem et perpetuam poenitentiam, quae debet continuari ad mortem.[5] Die Bekehrung ist nach der Darstellung Strigels, des Biblico-Aristotelikers, den bei seiner Lehre nicht bloß dogmatische, sondern überwiegend intensive willenspsychologische Momente interessieren, nicht eine *creatio* ex nihilo, überhaupt keine neue **Schöpfung**. Non enim *creatur* nova substantia in homine renato aut nova anima, sed manet anima post lapsum homo, constans duabus partibus substantialibus, corpore et anima, in qua sunt potentia intelligendi, volendi, sentiendi.[6] Wohl ist das Ergebnis der Bekehrung auch für Strigel der neue Mensch. Das ist aber für ihn nicht eine neue Substanz im Sinne der philosophischen Schultradition. Der **Substanz** nach ist bei dem Subjekte der Bekehrung keine Veränderung eingetreten. Idem subiectum est substantia. Nur hinsichtlich der *qualitas*, der Beschaffenheit, unterscheidet sich der neue Mensch von dem alten. Z. B. Paulus *ante* conversionem, et *in* conversione, est unus ed idem *homo*. Sed differt novus Paulus *in* conversione, et *post*, a vetere non converso, *qualitate*. Denn in der Bekehrung wird nicht ein neues Erkenntnisvermögen, ein neuer Intellekt, nicht ein neuer Wille, was die Substanz, den

1) W. D. S. 187.
2) Troeltsch, S. 151, Anm. 1.
3) Weshalb Strigel die Bekehrung anders faßt als Flacius, wird später zu begründen sein.
4) Ueber den Begriff der Entelechie vgl. oben S. 31 f.
5) W. D. S. 35, 59, 64.
6) Zu Ps. 45. Wolf. Bibl. 29. 4. fol. 334.

Willen an sich anlangt, **geschaffen;** sed in voluntate creata *fit* novus homo, in intellectu *accedit* vera noticia, in corde novi motus placentes Deo, quos Paulus vocat iustitiam et sanctitatem.[1] So ist die Bekehrung für Strigel nur Anregung und Verstärkung eines Vorhandenen, gleichsam nur eine empirische Erstarkung im Christenstande.

Die in diesem Sinne zu verstehende Bekehrung vollzieht sich nach Strigels **Darstellung,** wie in ihrem Anfange, so in ihrem Fortgange **ohne jeden Synergismus,** ohne jedes Mitwirken des alten, **natürlichen** Menschen. Neque de initio solum, betont Strigel in der Weimarer Disputation,[2] sed etiam de ipsa conversione expresse dico, non cooperari veterem hominem. Denn nach Augustin kommt die Gnade in allen Stücken dem Menschen zuvor. Geschieht dies nicht, macht Gott, die göttliche Gnade uns nicht selbst erst tüchtig, so wollen und tun wir nicht, was zu Gottes Ruhme dient.[3] Denn wir sind Fleisch und von Haus aus fleischlich gesinnt. Und entsprechend dem Zusammenhange von Ursache und Wirkung können wir **von uns** aus auch nur Fleischliches, d. h. nach des Apostels Paulus Worten: Böses, Gottfeindliches wirken und hervorbringen. Daher vermag der natürliche Mensch auch nicht aus **eigener** Kraft sich zu Gott hinzuwenden und Gutes, Göttliches zu wollen. *Bonum* velle post lapsum, quod ad *bonum* attinet, est opus *Spiritus Sancti*.[4] Vollends ist der Mensch unfähig von **sich** aus eine Gemeinschaft mit dem heiligen und gerechten Gott herzustellen. Vielmehr muß erst Christus durch seinen heiligen Geist mit Gott zusammenführen und vereinigen,[5] sodaß es also falsch wäre, von einem **wirklichen Kompromiß** zwischen Gnade und Natur zu reden.

Die Herstellung der Gottesgemeinschaft geschieht nun aber nicht auf magische Weise. Wer das behauptet, der stempelt damit, das ist Strigels Gedanke, die Religion zu einer magisch-mystischen Suggestion. Deshalb betont Strigel seinerseits immer wieder, daß Religion, Gottesgemeinschaft stets nur **sittlich ver-**

1) W. D. S. 142.
2) S. 35. Vgl. Kurzer Unterricht a. a. O.
3) W. D. S. 45.
4) W. D. S. 95.
5) W. D. S. 127. 64. Vgl. Melanchthon Enarratio symboli Niceni von 1550 C. R. XXIII, 193 ff. 280.

mittelt ist. Die Herstellung der Gottesgemeinschaft geschieht nämlich[1] durch das **Wort,** durch das Evangelium, wodurch der **hl. Geist** die Menschen bewegt, zieht und begierig macht, seinem Rufe zu folgen,[2] und restituit voluntati *δύναμιν*, seu efficaciam, seu facultatem credendi, quae est amissa in lapsu. Hanc *δύναμιν*, hanc efficaciam non tribuo *nostris* viribus, quod esset blasphemum adversus Spiritum Sanctum et Filium Dei, sed tribuo *autori* suum affectum et suum opus.[3]

Es verfährt aber der **Geist** mit dem Menschen anders als mit einem Klotz oder Stein. Eius *δύναμις*, seu efficacia, seu facultas credendi non communicatur lignis, lapidibus, asinis, statuis, sed communicatur vel restituitur *hominibus*, id est, humanae menti et voluntati, quae est capax huius luminis et huius beneficii.[4] Non agit Spiritus S. in homine ut in statua, sed voluntas potest repugnare sua malicia. At reiiciens consolationem Evangelii reiicit *sua voluntate*, et donec voluntas omnino repugnat, nulla est conversio.[5]

Dem entsprechend verhält sich auch der **Mensch** anders als ein selbstloses Naturobjekt, ein Block und Stock. Wohl läßt es sich nicht leugnen: habet se passive, quo ad efficaciam et illam *δύναμιν* credendi . . „[6] qua mens illuminatur et voluntas praeparatur, disponitur et immutatur. Haec efficacia *Dei* est, non nostra.[7] Keineswegs aber verhält sich der Mensch *pure* passive,[8] daß er überhaupt nichts täte und nur auf dem Wege der reinen Passivität der neuen Sittlichkeit teilhaftig würde (ac tantum pateretur impressionem novae virtutis).[9] Hypothesis de voluntate pure passiva turbat explicationem praecipuorum articulorum, ut verbi causa, de iustificatione et praedestinatione, seu electione, de poenitentia, de invocatione.[10] Sie ist falsch und absurd.

---

1) Vgl. Kurzer Unterricht a. a. O.
2) W. D. S. 29 f. Loci I, 370.
3) Loci I, 371.
4) Loci ebendort.
5) Responsio Victorini fol. 155.
6) Loci I, 372 f.
7) Loci I, 391.
8) W. D. S. 66. 220. Loci I, 395.
9) Responsio fol. 157.
10) Responsio fol. 158.

Mögen die Gegner sich immer auf Aussagen der Schrift berufen. Aus Röm. 9, 16 läßt sich nach Strigels Verständnis von jener Stelle das pure passive nicht ableiten. Dies Wort, meint er, hebt den **Willen** nicht auf, sondern nur das **Verdienst** und das **Sich-Rühmen** des Menschen, das der Ehre Gottes Abbruch tut. Requiritur *voluntas*, sed tollitur *meritum*.[1] Gleichfalls können sie sich auf Phil. 2, 13 nicht stützen. Mit diesem Worte ist für Strigel nur das Doppelte ausgesprochen, daß Gott das Gute in uns angefangen hat und uns in Gefahren und Kämpfen nicht verläßt, sondern uns hilft, den guten Kampf uns kämpfen läßt, zu bewahren den Glauben und ein gutes Gewissen. Somit ist an jener Stelle von Paulus nicht das rein passive Verhalten des menschlichen Willens ausgesprochen; vielmehr sieht Strigel dort von dem Apostel nur den großen Trost zum Ausdruck gebracht: trahit Deus mentes, ut velint, sed assentiri nos, non repugnare oportet, et promittit se affecturum nobis, ut perficiatur inchoata salus, ut aliqua bona fiant inter homines ipsi grata. Ebenso bestreitet Strigel den Gegnern das Recht, Phil. 1, 29 als Beleg für ihre These von dem bloß passiven Verhalten des Menschen anzuführen. Denn daraus, daß es heißt, es sei den Philippern von Gott gegeben zu glauben und zu leiden, darf nicht gefolgert werden, daß der Wille des Menschen **in** der Bekehrung nichts tut. Sondern sicut infidelitas est ex sola hominis voluntate, ita fides est ex dono Dei *et* ex hominis voluntate, quae apprehendit promissionem Dei et assentitur, non repugnat, non indulget diffidentiae et dubitationi. Auch der Stelle Joh. 6, 44 spricht Strigel jede Beweiskraft für das pure passive der Gegner ab. Gewiß zieht der Vater, das räumt er ein, den Menschen zu Christo. Sein Gnadenwille ist eben ein **universaler.** Nullum tamen iudicat salute dignum, quem ante non probaverit *voluntarium* . . . Non salvat *invitos* quatenus dum de malo mutat voluntatem, in bonum transferat, non auferat libertatem. Mögen die Gegner, erklärt Strigel, das *punctum saliens* **umgehend,** immer behaupten, daß das Evangelium sich nur auf die Erwählten beziehe und darum die göttliche Verheißung eine bloß partikulare sei. Dennoch ist, trotz ihrer

[1] Ebendort fol. 159.

Einreden, in Wirklichkeit die Verheißung eine **universale**, wennschon nicht alle Menschen den Trost **annehmen.** Non enim ponendae sunt in Deo contradictoriae voluntates. Promissio edita per filium est universalis. Ergo non cogitetur aliam esse arcanam voluntatem aeterni patris, wie Flacius im Anschluß an Luthers Schrift de servo arbitrio[1] lehrte, quia filius est verax nuntius et testis voluntatis divinae. Ein Blick auf den Acker und die Grenzen der Kirche, wie Strigel in einem nicht gerade deutlichen Bilde sich ausdrückt, widerlegt für ihn die paradoxen Behauptungen, daß der Wille des Menschen sich **in** der Bekehrung pure passive verhält und der heilige Geist den Widerstrebenden gegeben wird, quia alterum confirmat ignaviam alterum contumaciam voluntatis humanae.[2]

Hiermit will Strigel seinen Gegnern durchaus nicht bestreiten, daß sie sich bei ihrer These ganz und gar in lutherischer Tradition befinden und selbst Melanchthon anfänglich ganz unter dem Einflusse von Luthers augustinisch-nominalistischem Determinismus gestanden hat. Aber gleichviel erscheint ihm diese These doch angreifbar. Er ist überzeugt, daß Luther, wennschon er **meinte** in seiner Schrift de servo arbitrio ausschließlich die paulinische Gnadenlehre vorzutragen, sich trotzdem mit seinem Determinismus nicht unbedingt auf den Apostel Paulus stützen konnte. Zudem erkennt er in dem von seinen Gegnern verteidigten Satz von dem pure passive se habere des Menschen und dem von ihnen verfochtenen Determinismus eine Ueberspannung der Lehre von der Ausschließlichkeit der göttlichen Gnade.

Nicht pure passive, wie ein Stock oder Block, meint Strigel, verhält sich der Mensch. Er ist nicht lediglich Zuschauer in dem Bekehrungsprocesse, der in ihm von dem heiligen Geiste vollzogen wird. Sondern er ist und verhält sich als „Mensch", als „Persönlichkeit" und ist **auch aktiv tätig**. Er geht auf das Ziehen des heiligen Geistes ein. Unterstützt von dem heiligen Geiste, der *persuasione* wirkt et facit volentes,[3]

---

[1] Zu dieser Schrift Luthers vgl. Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination 1875. Anastat. Neudruck 1905. Loofs, **DG.** S. 757 ff.

[2] **Responsio** fol. 159 f.

[3] **Declaratio** fol. 34.

läßt der Mensch sich **bewußt** mit Freuden ziehen, wie es seinem als „Wille" lebenden und wirkenden Willen[1] und seinem, des *libere* non *naturaliter agens* Wesen gemäß ist, indem er das ihm dargebotene Wort nicht nur äußerlich hört, sondern auch darauf hört, es erwägt und ihm zustimmt.[2] Habet se *active*, und zwar nicht allein äußerlich, sondern auch innerlich. Sumus activi, dum per Spiritum S. assentimur, et apprehendimus vitam aeternam, et custodimus praeclarum depositum.[3] Ad hunc assensum mens *active* se habet. Enim sumus et volumus et consentimus dum credimus iis, quae proponuntur. Sed quo ad efficaciam illam Spiritus Scti, qua praeparatur, immutatur et disponitur animus noster, passive concurrit mens. Hanc efficaciam Spiritus Scti dico inclinare mentes et corda nostra, ut verba Dei et promissiones amplectantur.[4] Denn **wir** sind es **selbst,** die wollen und zustimmen, wenn wir den Worten und Verheißungen Gottes glauben.

Dies wird auch durch die Prädestination nicht umgestoßen. Sie hebt lediglich **unser Verdienst vor Gott** auf, aber keineswegs die *actio voluntatis* hominis.[5]

Mit dieser Theorie folgt Strigel offensichtlich Melanchthon, der, wie im Leipziger Interim, so auch sonst ausgesprochen hatte: „Gott wirket nicht also mit dem Menschen als mit einem Block, sondern zieht ihn also, daß sein Wille auch mitwirkt."[6] Insbesondere stützt er sich auf Melanchthons Darstellung in der Explicatio symboli Niceni von 1557 und der 1561 erschienenen Neuausgabe der Explicatio C. R. XXIII, 347 ff. Auch die dritte Auflage der Loci seines Lehrers kommt in Betracht. Andererseits wendet er sich gegen Flacius, der bereits in der Refutatio propositionum Pfeffingeri 1558 gelehrt hatte, daß dem menschlichen Willen bei dem Vorgange der Bekehrung jede Beteiligung abgesprochen werden müsse, in-

---

[1]) Victorini ander antworth auß Leuchtenburg. Wolfenb. Bibl. 64. 2. fol. 103.

[2]) Melanchthon C. R. XXIII, 282. Strigel, Loci I, 388. Kurzer Unterricht a. a. O.

[3]) Loci I, 373, 391.

[4]) Declaratio fol. 34.

[5]) Loci I, 386, 389.

[6]) G. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie Bd. 1, 125. Loofs, DG. S. 867.

dem er betonte, daß derselbe völlig erstorben und „tot" sei, weil er alles **Guten**, aller **guten** Kräfte gänzlich verlustig und nur geneigt zum Bösen, nur **gegen** Gott gerichtet sei, sodaß von einer Aktivität im **guten** Sinne, auf der Linie des **sittlich Guten** bei ihm schlechterdings nicht mehr geredet werden dürfe.

Betrachtet man nun subjektiv die Anschauung Strigels, so konnte er sich allerdings nicht getroffen fühlen durch **den** Vorwurf des Flacius, daß er dem geistlich toten Menschen seine „Charfunkelsteine in die Augen" setze. Und er konnte es gleichsam als einen Schlag gegen einen Windmühlenflügel betrachten, wenn der Gegner ihm unter Hinweis auf den natürlichen Menschen, der geistlich tot sei, vorhielt: „wenn gleich alles feur, das im berg Aethna oder zu Heckfeld brennet, in einen solchen menschen geschüttet würde, so bliebe doch dusterniß vnd tod in ime." Für Strigel ist eben der homo non renatus nicht in dem Sinne, wie Flacius lehrte, „tot."

Wohl aber kommt die Lehre Strigels letzlich darauf hinaus, daß, wie Flacius mit gutem Rechte ihm vorwarf, im letzten Grunde der **Mensch selbst** für die eigene Bekehrung den Anfang machen muß. Denn sobald er dem nachkommt, d. h. sobald seine Subjektivität, oder die in ihm vorhandene religiös-ethische Kraft, die von Strigel als das eigentliche persönbildende Element im Menschen hingestellt wird, sich zusammenschließt mit dem ihm angebotenen Objektiven, seine Freiheit, bezw. sein freies Wollen sich mit der Gnade verbindet (voluntas est comitans gratiam), kommt es zur Entfaltung der Gnadenkräfte und Erneuerung durch den heiligen Geist, daß der Mensch **wirkt,** das **Gute tut** und die Sünde haßt und Gott und sein Wort liebt, wie Christus sagt: „Wer in mir bleibet und ich in ihm, der bringet viel Frucht."[1] Nach lutherischer Lehre ist aber, wie Troeltsch mit Recht hervorhebt,[2] „die Bekehrung der Selbsttätigkeit des Menschen vollkommen entzogen und gerade derjenige Teil des Gesetzes, welcher die Buße eigentlich erst hervorruft, dem natürlichen Menschen verborgen."

Indessen ist Strigel der Ansicht, daß gerade seine Ueberzeugung bei den Reformatoren die Voraussetzung für ihre

---

1) Victorini ander antworth a. a. O.
2) Vernunft und Offenbarung S. 132.

Lehre, und eben für ihre wichtigste Lehre, die Lehre von dem psychologisch begründeten Glauben und der Bekehrung bilde. Der ganze 18. und 20. Artikel der Augustana scheint ihm gleichsam in den Wind geschrieben, hätten die Verfasser, Melanchthon und auch Luther nicht in dem Menschen etwas von jener ursprünglichen ethisch-religiösen Kraft eines höheren Lebens angenommen, das den subjektiven Grund für die Aufnahme des Heils bilde. Die ganze Lehre vom Glauben als „einem Wollen und Annehmen" sieht Strigel fallen, fehlte dem unwiedergeborenen Menschen und dem Menschen **in** der Bekehrung die Kraft zur Aneignung der „divina potentia." [1] Diese Kraft bildet s. E. das lebensvolle ethische Princip, das die evangelische Kirche fort und fort hält mit der Macht ursprünglichen Lebens. Sie ist ihm das beste Argument auch für die Vernünftigkeit des evangelisch-lutherischen Glaubens und der reformatorischen Doktrin überhaupt.

Gerade auch die genuin reformatorische Ansicht will Strigel vertreten, wenn er die göttliche Gnade nach augustinischem Sprachgebrauch als die dem Menschen und seinem Willen zuvorkommende hinstellt, aber neben ihr doch auch in irgend einer Weise immer das freie **selbstbestimmte** Eingehen des Menschen auf sie betont. Für dieses Eingehen ist ihm unbedingte **Voraussetzung** und **notwendiger Beweggrund** wohl die **Gnade Gottes**. Aber der **reale Möglichkeitsgrund** für ihre kraftvolle Verwirklichung bleibt ihm doch das *liberum arbitrium* **des Menschen**. Und **tatsächlich** ist für Strigel „Bekehrung" am letzten Ende das Werk der **zwei** Faktoren: der göttlichen Gnade **und** daneben der vorhandenen Macht des menschlichen freien Willens. Und dabei drückt sich Strigel so aus, als ob bei dem Menschen unbedingt von einem „Vermögen" geredet werden könnte, während man richtiger doch höchstens von einer „Entwicklungsstufe" oder ähnlichem sprechen dürfte.

Dies ist keineswegs eine singuläre Häresie Strigels. Es ist vielmehr die unausbleibliche Konsequenz des Grundschemas seiner rational-natürlichen Theologie. Die Principien in dem Vorgange des Heilsprocesses meint er unmöglich anders ge-

[1] Müller, Die symbol. Bücher der evangelisch-luth. Kirche 1900. S. 130, 129.

stalten zu können. Der nach seinem Urteile naturgemäß allmählich sich vollziehende und psychologisch vermittelt vorzustellende Uebergang aus dem Zustande des homo nondum renatus in denjenigen des homo renatus oder, modern formuliert, „die praktische Idee der Buße" erfordern nach seinem Dafürhalten die von ihm verkündete Lehre.

Man braucht sich jedoch nur Sätze wie Conc. Trid. sessio VI. can. de justific., cap. IV. oder VI. zu vergegenwärtigen, oder Aussagen Ecks auf der Leipziger Disputation mit Karlstadt, daß der freie Wille des Menschen zu der göttlichen Gnade seine Zustimmung geben müsse, wenn sie wirksam werden solle,[1]) so wird man begreifen, was Flacius hier zur Opposition gegen Strigel veranlaßte. Er erkannte auch in diesem Punkte bei seinem Gegner eine Abirrung in **römisch-katholische** Lehrweise und eine Gefährdung wichtiger **religiöser** und **reformatorischer** Interessen.

Freilich **betont** ja Strigel den **Zusammenhang** von **Wort** und **Geist**. In Wirklichkeit aber löst er diesen Zusammenhang auch selbst wieder auf, wenn er den Vorgang der Bekehrung so ansieht und darstellt, daß zunächst das Wort **rein gegenständlich** an den Menschen herankommt und erst dann, wenn der Mensch sich mit den ihm nach dem Fall immanenten Kräften dem Worte gegenüber aktiv betätigt, die Wirksamkeit des Geistes folgt. Die augustinisch-lutherische **Gesamtanschauung** von der gratia praeveniens vertritt Strigel **tatsächlich** nicht mehr.

Was Strigel sagt, hält Flacius auf Grund seiner eigenen persönlichen Erfahrung für bloße Theorie, für bloße **Konstruktion** der im Innern des Menschen vorgehenden Umwandlung. Dagegen meint er **sein Erfahrungsurteil** nur so gestalten zu können, daß er, mit Melanchthon sich zusammenschließend immer wieder auf dessen Darlegungen in der Apologie zurückverweist, daß es in dem **natürlichen** Menschen zu einem neuen Wollen niemals kommen kann ohne das zuvor von Gott geschaffene Bewußtsein des Friedens, bezw. der Gewißheit der Sündenvergebung und die von Gott gewirkte Freiheit der Gotteskindschaft. Und gewiß hat der Illyrier damit insofern Recht, als die Grundlage für alles Spätere im evangelischen

[1]) Valentin Löscher, Vollst. Reform. Akten III, 485.

Sinne ein neues Bewußtsein, ein **gutes Gewissen** ist und nicht wie Strigel die Sache mehr oder weniger ansieht, ein neues **Wissen,** eine neue **Doktrin** und eine **Belehrung.**

Zugleich aber mußte auch das einen Lutheraner wie Flacius notwendig zum Widerspruche herausfordern, daß Strigel, offenbar auf der Linie des **Romanismus** sich bewegend, sich so ausdrückte, als ob die Gnade in dem Heilsproceß nur **mehr** wie ein *adiutorium*, eine zu des Menschen Wollen hinzutretende **Hilfe** und **nicht so sehr** als ein **schöpferisches Princip** tätig sei, und daß sein Gegner vor allen Dingen den Nachdruck legte auf ein neues **Wollen** und die **Hebung** der **eigenen** Kraft zur Erlangung einer **gesetzlichen** Freiheit, während wir nach evangelischer Lehre nicht so sehr im **Wollen** uns von Gott getrennt wissen, sondern im **Gewissen,** das tiefer liegt als das Wollen, und nicht im Wollen nur mit Gott zusammenhängen, sondern in unserem **Gewissen.**

Dennoch konnte sich Strigel nicht zur Preisgabe seines Satzes entschließen. Denn als unabweisliche Consequenz der immerhin mißverständlichen Anschauung des Flacius, daß der Mensch sich pure passive verhalte, meinte er leichtsinnige Beruhigung des Gewissens, oberflächlichsten Quietismus und unsittliche Laxheit voraussehen zu müssen. Worte der Schrift, wie Matth. 23, 37, in denen Flacius lediglich die facultas audiendi externis auribus verbum ausgesprochen fand, schienen Strigel zu bedeutsam und ein Abweichen von seiner These zu verbieten.

Indessen blieb Strigel doch Flacius den Nachweis schuldig, daß die angezogene Matthäus-Stelle wirklich besage, daß der Wille des **natürlichen** Menschen ein Vermögen zum **sittlich Guten** besitze. Und außerdem konnte er hauptsächlich den Vorwurf nicht entkräften, daß seine Theorie eine Unklarheit enthalte und zwiespältig sei.

Denn Strigels These geht dahin, daß der Mensch ja auch **vor** seiner Erneuerung als Ebenbild Gottes, des liberrimum agens, ein liberum agens ist und sich nicht *pure* passive, sondern auch *active* verhält.[1] Es besitzt also der Mensch **von Haus aus** eine **relative** Freiheit. Die **wahre** Freiheit ist jedoch eine Wirkung der Gnade und wird dem Menschen nur zuteil durch

[1] Vergleiche oben S. 87 f.

den heiligen Geist, und zwar mit der Bekehrung. **Nach ihrem Empfange** soll der Mensch mit dem heiligen Geist und der Gnade zusammenwirken. Wie verhält sich dann die zuerst genannte Freiheit zu der zu zweit genannten?

Im Sinne Strigels ist es zu sagen, daß jene eine **formale,** diese aber eine **reale** Freiheit sei. Dann aber soll jedoch wieder zugleich jene dem Menschen von Haus aus eigene **formale** Freiheit im letzten Grunde nicht allein die ethische capacitas oder aptitudo für das Wirken der göttlichen Gnade darstellen, sondern die tatsächliche Wirksamkeit der Gnade und des hl. Geistes und daneben ein positives Mitwirken des Menschen mit dem Geist und Worte möglich machen, und durch sie der Empfang des göttlichen Geistes und seiner Gaben, die aktiv erfaßt und angenommen werden sollen, mit bedingt sein, als ob sie ein Stück der **realen** Freiheit sei!

Da drängt sich notwendig die Frage auf, ob denn in Wirklichkeit die **formale** Freiheit solches hinreichend leisten könne? Hierauf antwortet Strigel mit dem Hinweis, daß Gott ja doch den Menschen zieht und bewegt, daß er sich mit seinem Willen ziehen lasse.[1]

Aber wenn nun dieses Ziehen des hl. Geistes verursacht und wirksam herbeiführt, daß der Mensch das ihm angebotene Wort Gottes hört, daraufhört, ihm zustimmt usw., dann ist dieses Ziehen, diese Bewegung des menschlichen Willens auf jeden Fall bestimmt etwas anderes und Neues.

Und hiervon abgesehen wird man Strigel auch **das** vorhalten können, daß sein Urteil über die Aktivität des Menschen am letzten Ende nicht allein bloß das **äußere** Verhalten des Menschen berührt, sondern notwendig gleichzeitig auch die Triebfeder des Willens, die **Gesinnung;** und daß von ihm dasjenige menschliche Wollen, das in das Lebensgebiet der iustitia civilis fällt und dem natürlichen Menschen principiell eignet, letztlich als spezifisch **sittlich** gewertet wird.

Gleichwohl beharrte Strigel mit Entschiedenheit bei seinem Satze, daß die dem Menschen als einem *liberum agens* immanente **formale** Freiheit **realer Möglichkeits-** und **faktischer Wirklichkeitsgrund** für jene Bewegung des menschlichen Willens nach ihrer Form und ihrem Inhalte, eine *facultas se appli-*

[1] Vgl. oben S. 88.

candi ad gratiam sei. Den hiermit ausgesprochenen Widerspruch hat er nicht gelöst.

So hat Strigel in der Tat einen **„Synergismus"** behauptet. Freilich will er diesen Ausdruck selbst vermieden wissen, wie er in der Weimarer Disputation sagt:[1] Nunquam usus sum vocabulo cooperationis[2] et synergias .... Ego non sum assuefactus ad has phrases. Er redet **formell** lieber von einem *concurrere*, während er **sachlich** schließlich doch zu einem *συνεργεῖν* kommt, bei einem „Synergismus" anlangt. Und zwar ist bei Strigel in einem höheren Grade, als dies bei Melanchthon der Fall ist,[3] nicht allein ein physischer Synergismus wahrnehmbar, sondern gerade auch ein Synergismus in rebus spiritualibus gelehrt, der, wie Flacius seinem Gegner vorstellte, mit einem spiritualen Gnadenmonergismus nicht zusammengebracht werden kann.

Gleichviel erscheint Strigel der von ihm gelehrte Synergismus als die einzige Möglichkeit, die verschiedenen Aussagen der Schrift zu kombinieren. Mit der Annahme und Betonung seines „Synergismus" meinte er **vermitteln** zu können und die aurea mediocritas, wie er einmal sagt, gefunden zu haben, bezw. zu zeigen zwischen den schroff einander gegenüberstehenden Extremen, die hüben die Gnade und drüben den freien Willen aus der Schrift eliminierten. Solches Vorgehen nach der einen wie nach der andern Seite mutet ihn an als eine Vergewaltigung der Schrift, die er unter keinen Umständen gutheißen und mitmachen will. Wer alles das, was z. B. Paulus da, wo er den Menschen sinnbildlich als Wettkämpfer um den Siegespreis darstellt, oder wo er, wie Röm. 2, von der Unentschuldbarkeit des Sünders vor dem Gerichte des gerechten Gottes redet, als Tun des Menschen wertet und auch dem noch nicht wiedergeborenen Menschen Forderungen gestellt sein läßt, wer alles das **lediglich** der Gnade zuweist und damit **jedes** eigene Tun, **jedes aktive** Verhalten des Menschen mehr oder weniger in dem Tun und Walten der Allmacht Gottes geradezu **untergehen** läßt, der hat nach Strigels Ansicht die Schrift gegen sich.

---

[1] W. D. S. 96.
[2] Er hat es aber doch getan W. D. S. 34.
[3] Vgl. für Melanchthon E. Fischer, S. 150; O. Ritschl. DG. S. 284 ff.

Nun ist es nicht zu bestreiten, daß Strigel mit seiner These in den Mittelpunkt des Kampfes hineinführt und seinen Gegner zwingt, die letzthin **entscheidenden religiös-sittlichen** Erörterungen anzustellen. Aber ebenso unbestreitbar macht er sich auch mehr oder weniger zum Anwalt einer These, die Ausgangspunkt und Grundlage für den **Verdienstgedanken** des **Romanismus** bildet. Die Gnade erscheint immer nur in einem schillernden Gewande. Es sind erasmisch-melanchthonische Ja- und Nein-Anschauungen, die Strigel vertritt und verficht. Auch Erasmus und der unter seinem Einflusse stehende Melanchthon seit seiner dritten Periode[1] gestanden ja ein, daß der Mensch ohne die Gnade viel mehr zum Bösen neigt als zum Guten, aber nur, indem sie auch sogleich wieder betonten, daß ihm die Freiheit seines Willens doch nicht gänzlich genommen sei; daß dem freien Willen zwar nichts beigelegt werden dürfe, er aber auch nicht als völlig aufgehoben anzusehen sei; daß wir wohl Gott alles zuschreiben müssen, was wir tun, daß aber doch auch hinwiederum Gott seine Gebote **uns** vorlege und **unser** Wille dann entscheide, ob er gehorchen wolle oder nicht.

Mit Recht kann Strigel gewiß sagen, daß man ihm Unrecht tue, wenn man behaupte, er schalte die Gnade aus. Er anerkennt, er betont sie zweifellos. Aber er redet von der göttlichen Gnade nicht wie Luther und wie Melanchthon in den Loci von 1521 und in der Augustana von 1530 oder in den Schmalkaldischen Artikeln. Der Jenenser Theologe redet wie der Baseler Gelehrte von der Gnade Gottes und ihrem Wirken als **humanistischer** Vertreter einer in Hinsicht besonders auf sakrale und superstitiöse Elemente gereinigten und reducierten Frömmigkeit des **römischen Katholicismus**. Dies Urteil kann auf die philippistische Schule nicht angewandt werden. Aber Strigel ging in diesem Punkte eben über die Schule hinaus.

Gewiß darf nicht übersehen werden und soll auch nicht unberücksichtigt bleiben, daß Strigel bei seinen Ausführungen nicht immer, ja zumeist nicht den natürlichen Menschen im Auge hat, sondern, wie weiter unten noch hervorgehoben werden wird, den Menschen **in** der Bekehrung, und daß er im aus-

---

1) Ueber die Grenzen dieser Perioden vgl. E. Fischer a. a. O.

gesprochenen Gegensatze zu Flacius die Bekehrung nicht als einen **einmaligen Akt** darstellt, sondern als einen durch das ganze Leben **fortschreitenden sittlichen Proceß** und die Willensmitwirkung im fortschreitenden Grade **wachsen** läßt mit der Willenserneuerung, sodaß der Wille des Menschen nicht als **unmittelbar koordinierter,** sondern mehr als **subordinierter** Faktor zu stehen kommt und seine formale Freiheit durch den bloßen modus agendi begrenzt wird. Aber hierdurch wird gleichwohl das nicht widerlegt, daß Flacius gegen ihn geltend machen konnte, er bewege sich durchaus, wenn auch in mehrfach **gemilderter** Form, in der Bahn **römisch-scholastischer** Anschauung.

Mit ihr scheidet Strigel die civile von der spiritualen Gerechtigkeit. Wohl hat er die beiden Gebiete nicht deutlich gegen einander abgegrenzt und Legalität und Moralität klar von einander gehalten. Mehrfach scheinen die Grenzen zwischen den beiden Gebieten fließende zu sein. Aber wenn auch die Grenzen nicht bestimmt reguliert sind, so ist doch soviel ersichtlich, daß notwendig zwei verschiedene Lebensgebiete und zwei verschiedene Arten von Sittlichkeit entstehen. In der einen Sphäre ist dem Nichtwiedergeborenen die Erkenntnis des göttlichen Willens behindert und getrübt und seine Kraft zum sittlichen Wollen des Guten gebunden, der Mensch also sittlich **unfrei.** Und in der anderen, auch von Gott geordneten Sphäre besitzt er noch einen, und zwar garnicht unbedeutenden Rest von sittlicher Kraft, hat er also eine durchaus normale **sittliche Freiheit.**

Hiermit ist die **Einheit** des sittlichen Lebens jedenfalls gefährdet, wenn nicht, wie Flacius Strigel vorhielt, ganz aufgehoben. Es gibt eine **doppelte** Sittlichkeit. Und wie ist dann überhaupt das „Sittliche" zu fassen? Darüber gibt Strigel keine Klarheit. Der wesentliche Fortschritt der reformatorischen Ethik über die römisch-scholastische Doktrin hinaus, die Erfassung des tiefsten Wesens des sittlich Gott gefallenden Wollens und seines Verhältnisses zum religiösen Leben, die eine bedeutsame Neuentdeckung Luthers bildet, ist in Strigels Ethik nicht wahrzunehmen. Dazu zieht Strigel in einer Weise, wie es Melanchthon noch nicht getan hatte, in die Sphäre der Vernunft das spirituale Moment hinein. Und es war nicht völlig grundlos, wenn Flacius darauf hinwies, daß Strigel sich auf

einem Wege befinde, der letztlich bei der Untergrabung der Fundamente der reformatorischen Ethik, wenn nicht gar der ganzen reformatorischen Theologie endige.

Fragt man nun nach der **Endursache** der Bekehrung, so beginnt Strigel seine Antwort mit dem Hinweis darauf, daß ein **dreifacher** Wille unterschieden werden müsse: creata, adiuta, renata sc. voluntas. Dabei ist nach einer gelegentlichen Bemerkung[1] zu beachten: carnalem seu creatam voluntatem solam per sese ante conversionem nihil posse, sed tamen motam et excitatam seu adiutam a Spiritu Scto assentiri et annuere. Das soll jedoch nicht heißen, daß es für das Zustandekommen der Bekehrung **drei** causae *efficientes* oder *apprehensivae* gibt. Allerdings kommt die Bekehrung nur zustande, indem *tres causae concurrunt.*[2] Clare affirmo, sagt Strigel ausdrücklich,[3] *concurrere* in conversione has causas: Spiritum moventem corda per vocem divinam, et ipsam vocem cogitatam, sive inter audiendum, sive in lectione, sive in pia meditatione, et voluntatem hominis, quae voci divinae inter trepidationem utcunque assentitur simul petens auxilium ab illo, qui inquit sine me nihil potestis facere. Joh. 15, 5. Aber es gibt für ihn nur **eine** causa *efficiens.* Das ist allein Gott, bezw. der heilige Geist. Er muß den Menschen erst ziehen, sonst kommt der Mensch nicht zu ihm.[4] Ohne Gott vermag der Mensch kein geistliches Werk zu vollbringen. Gott, qui *persuasione* placida et suavi ex nolentibus facit volentes, ... ex mala voluntate bonam facit,[5] macht im letzten Grunde den Anfang der Bekehrung überhaupt, indem er sein Wort usw. an den Menschen herankommen läßt. Aber Gottes Wirken und das Wollen und Annehmen seitens des Menschen fällt nicht etwa zeitlich auseinander, daß ein intervallum temporis statuiert werden müßte und könnte. Sed haec *concurrunt* et *connexa* sunt, sicut ortus solis et initium diei, et sunt duo correlativa, quae non possunt separari.[6]

[1] De Disputatione Vinariensi Hdschr. W. B. 64. 2 fol. 265.
[2] W. D. S. 219 f.
[3] Responsio Victorini . . . . fol. 154.
[4] Declaratio confessionis Hdschr. W. B. 74 fol. 41.
[5] Loci I, 388, 391. Kurzer Unterricht a. a. O.
[6] Loci I, 374.

Gott wirkt jedoch nicht magisch, sondern **ethisch:** durch das Wort: das Evangelium und die Sakramente.[1] Dieses **Wort Gottes** ist darum anzusehen als die causa *instrumentalis* und zugleich als die causa *materialis*.[2] Außer diesem Worte, das nach Gottes Willen gehört, bedacht und ergriffen werden soll [3], gibt es kein anderes Organ, wodurch Gott wirkt und das ewige Heil gibt. Die annehmende Tätigkeit des menschlichen Willens, sein modus agendi aber ist die causa *formalis*.

Dieses eben über die conversio Gesagte gilt auch hinsichtlich der *regeneratio*.[4] Sie wird von Strigel mehrfach mit der conversio des nondum renatus identificiert. Sie ist ihm, subjektiv betrachtet, die tota conversio ad Deum [5], also auch als „Bekehrung" zu fassen. Infolgedessen finden sich in den Aussagen Strigels über die conversio und regeneratio manche Wiederholungen. Die regeneratio kommt nach einem bereits früheren Hinweis[6] bei Strigel letzthin zu stehen als restitutio efficaciae et qualitatum, et non naturae et substantiae[7], als bloße **Erregung und Auffrischung** einer **gebundenen,** ruhenden und untätigen **Kraft,** die gleichsam nur Wiederbelebung eines Scheintoten, nicht die **Neubelebung** eines wirklich Toten ist. Ihr Endziel ist die vivificatio, d. i. der **Glaube,** der das in der Erkenntnis des göttlichen Zornes traurige Herz tröstet, aufrichtet und wieder lebendig macht.

Auch hier ist die causa *efficiens* lediglich Gott oder der hl. Geist.[8] Gott und seinem Sohne, Jesu Christo unserem Herrn, und dem hl. Geiste gilt es zuzuweisen efficaciam bonae cogitationis et actionis et diserte affirmare sine luce et motu Spiritus Sti nihil posse cogitari a Deo, quo Deo placeat, et nobis salutare nihil posse nos velle et perficere sine vi et efficacia Dei.[9]

---

[1] W. D. S. 181. Loci I, 391. Vgl. oben S. 84 f.
[2] W. D. S. 60.
[3] Vgl. S. 88.
[4] W. D. S. 59.
[5] W. D. S. 59.
[6] Vgl. S. 65.
[7] Von der vermeynten Deklaration Viktorini Hdschr. W. B. Aug. 29. 4 fol. 232.
[8] Nach Joh. 6, 63. W. D. S. 88.
[9] Declaratio fol. 35.

Die causa *materialis* oder die materia *ex qua*[1] ist nach Jes. 40, 6 f. in 1. Petr. 1, 23 das Wort Gottes: Evangelium und Sakramente.[2] Die causa *formalis* ist die **willentliche** Hinkehr des Menschen zu Gott, die sich in den, unter **Beistand** der **Gnade,** des hl. Geistes, ohne Zwang, mit **bewußtem Willen** sich vollziehenden Beweisen der nova obedientia kundgibt.[3] Denn mit Recht sagt, nach Strigels Meinung, Bernhard von Cl.: tolle liberum arbitrium, non erit, quod salvetur, tolle gratiam, non erit unde salvetur.

Hat nun der Mensch sich mit **bewußtem Willen** bis dahin führen und ziehen lassen, daß er **in** der Bekehrung steht, **dann, erst** dann, aber dann auch unumgänglich **wirkt er etwas mit.** Dico, führt Strigel aus, bei dem hier wie auch sonst die mittelalterliche Unterscheidung und Abstufung der gratia operans und cooperans, ebenso wie bei Melanchthon zutage tritt, hominem *non renatum* non *cooperari*, quia clare initium tribuo Spiritui Sancto. At *in conversione* cooperatur.

Der Antwort auf die Frage nach dem menschlichen Verhalten **vor** und **nach** der Bekehrung, die Flacius ihm wohl ein dutzendmal nacheinander vorlegte, hat sich Strigel fast stets entzogen, nachdem er einmal erklärt hatte, daß der „Anfang" von dem hl. Geiste begründet werde. Strigel will nur reden von dem Verhalten des Menschen **in** der Bekehrung. Und dabei ist ihm die These von dem cooperari, dem concurrere des Menschen nicht eine ihm aufgezwungene oder zufällige Behauptung. In dem Bewußtsein und der Ueberzeugung, daß sie richtig sei, hat er sie von Melanchthon übernommen und absichtlich in seiner Lehrdarstellung verwandt. Er will dadurch auf jeden Fall die tatsächliche Spontaneität des Menschen und seinen persönlichen Anteil und Akt beim Glauben und im Heilsprozeß überhaupt wahren und das Subjekt tatsächlich **Subjekt** sein und bleiben und nicht zum bloßen Objekt, zum rein passiven Gegenstande des göttlichen Wirkens werden lassen. Er läßt aber seine Tendenz zu moralistisch-synergistischer Deutung der Spontaneität des Menschen zu deutlich hervor-

---

1) Ueber **materia** vgl. oben S. 46 f. Anm. 1.
2) W. D. S. 60. Loci I, 393.
3) W. D. S. 64.

treten, sodaß Flacius und auch die Concordienformel sie abweisen mußten.

In der Bekehrung, meint Strigel, versucht der Mensch auf irgend eine Weise, das gehörte Wort des göttlichen Geistes in sich aufzunehmen. Und gelingt ihm das vielleicht auch nur unvollkommen, so setzt er dem Worte doch jedenfalls keinen Widerstand entgegen. Freilich gibt Strigel zu, daß man im Hinblick auf Paulus Röm. 7 und die Erfahrung überhaupt beides sagen müsse: voluntas non repugnat et repugnat. Dann aber findet das Widerstreben des Willens nur statt, quatenus non coepit sanari a Spiritu Sto. Und von dem Widerstreben selbst betont er: est verum secundum quid, sed non simpliciter.[1]

Hieraus konnte Flacius, nicht mit Unrecht, die Schlußfolgerung ziehen, daß der Mensch alsdann unterworfen werde **wider seinen Willen,** si non simpliciter, at secundum quid, daß er **vor** dem Empfange des guten Wollens dem Ziehen des hl. Geistes zustimme **wider seinen Willen**.

Indessen ließ Strigel sich hierdurch in keiner Weise von seinem Gedanken abbringen. In absichtlichem Gegensatze zu dem pure passive se habere, wohin Flacius ihn auch noch mit der Vorhaltung drängen wollte, daß es in der Theologie **nur** ein ganz **konkretes** Wollen, nicht aber ein drittes indifferentes Wollen, ein „Adiaphoron" gäbe,[2] hebt Strigel nachdrücklich hervor, daß der Mensch **in** der Bekehrung „sich bemüht", dem Zweifel keinen Raum zu geben, daß er mit sich selbst ringt wegen seines mangelnden Vertrauens zu Gott, daß er ernstlich bestrebt ist, nicht wider sein Gewissen zu handeln und alle Verletzungen desselben zu unterlassen.

Nur dann, wenn dieses anerkannt wird, wird für Strigel der **sittliche** Charakter der Bekehrung und die **sittliche** Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun gewahrt. Durch die Lehre von dem pure passive se habere dagegen scheint ihm beides gefährdet zu sein. Jedoch hat er mehr und mehr die der gegnerischen Betonung des pure passive zu Grunde liegende Absicht verstanden und mehr als bloß stillschweigend anerkannt. Denn in seiner Rede über den freien Willen, die er 1564 in

---

[1] W. D. S. 224.
[2] W. D. S. 235.

Leipzig gehalten hat,[1] führt er aus, was er in der Weimarer Disputation in dieser Form schwerlich gesagt und zugegeben haben würde: Spiritus Sanctus per verbum *restituit* voluntati *δύναμιν* seu efficaciam seu facultatem credendi, quae *amissa* est in lapsu, daß der **Mensch allein** eine **passive** Capacität besitzt und das liberum arbitrium est *capax* salutis, soweit eben von dem liberum arbitrium gilt: quod salvetur. Und damit sagt Strigel, daß hinsichtlich der subjektiven **Fundamentierung** des Heiles **Aktivität** lediglich Gotte, dem heiligen Geiste eignet und auf Seiten des **Menschen** nur von einer **Passivität** die Rede sein kann. Diese mag dann freilich um der geschenkten facultas credendi willen in eine **gewisse** Aktivität übergehend gedacht sein. Vorerst handelt es sich, bis zu dem wirksamen Erfaßtwerden durch den hl. Geist, auf Seiten des **Menschen** nach jener Aeußerung von 1564 **nur** um ein **passives** Verhalten.

Daß dies richtig ist, dürfte der dieser Abhandlung als Anhang angefügte „Kurtze Unterricht vom freyen willen" zeigen, in dem von Strigel selbst das zuvor von ihm auf das schärfste bekämpfte „pure passive" verwandt wird. Dort heißt es auf die Frage, ob denn der Mensch in seiner Natur keine verborgene Kraft oder Tüchtigkeit besitze, die **Bekehrung** neben und mit Gott zu befördern: „Nein, sondern die erneuerung ist gantz vnd gar ein pur lauter gnadenwerk Gottes des heiligen Geistes vnd hält sich der Mensch hierinnen nur pure passive, das ist, wie der Prophet sagt, er ist der thon, der sich den töpfer seines gefallens dreen vnd arbeiten leßt."[2]

Allerdings sagt Strigel in seiner Leipziger Rede auch wieder: sumus quidem passivi *quoad efficaciam* et illam *δύναμιν credendi*, sed sumus *etiam activi*. Jedoch fährt er sogleich fort: dum *per Spiritum Sanctum* assentimur et apprehendimus vitam aeternam, und sucht noch weiter Mißverständnisse auszuschließen, indem er sagt, daß das habet se active auf Seiten des Menschen ganz allein Giltigkeit habe, *quatenus incipit renasci et vivificari* quoad assensum[3], und

[1] **Loci I, 371 ff.**

[2] Die Schrift hat keine Jahresangabe. Um des von Strigel selbst hier gebrauchten **pure passive** willen aber wird sie wahrscheinlich in der Leipziger Zeit, jedenfalls nach 1562 geschrieben worden sein.

[3] **Loci I, 391.**

daß von einem **aktiven** Sich-Verhalten des Menschen bloß deswegen geredet werde, damit die Ansicht ausgeschlossen sei, mentem et voluntatem, *quatenus* a Spiritu Sctο *trahitur, prorsus otiosam* esse.[1] Keinesfalls aber soll Gottes und des Menschen Tätigkeit als **von Anfang an selbständig neben** einander hergehend vorgestellt werden. Vielmehr soll der Hergang so gedacht werden, daß tatsächlich der heilige Geist *ordine naturae* dem Glauben des Menschen **vorangeht** wie die **Ursache** der **Wirkung.**

Hiermit wiederholt, bekräftigt und verschärft Strigel auch, was er bereits 1562 über die *efficacia* seu vis seu potentia hominis gesagt hatte[2], daß sie nämlich gewirkt wird non humanis viribus, nec ullius creaturae robore, sed *a Deo* per filium mediatorem et Spiritum Sanctum. Denn mit Recht sage die Schrift, daß niemand sich selbst etwas nehmen kann, es werde ihm denn gegeben von oben her, und Jesus bei Johannes: „Niemand kommt zum Vater denn durch mich"; „niemand kommt zu mir, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater"; und Paulus: „Gott ist es, der da wirket beides das Wollen und das Vollbringen"; Jesus ist der „Anfänger und Vollender des Glaubens"; „Ihr seid es nicht, die da wirken, sondern eures Vaters Geist ist es, der durch euch wirket." So muß zusammenfassend geurteilt werden: Imo et omnem capacitatem, aptitudinem et universum quicquid sumus aut habemus, scriptura dicit nos ex *gratia* habere.[3]

Trotz aller dieser Sätze aber hat man auch nach 1564 immer wieder den Eindruck, daß der von Strigel gelehrte assensus des Menschen in der Bekehrung, den der heilige Geist durch seine wirksame erweckende Tätigkeit bewirken soll, doch eigentlich bereits **vor** dem Einsetzen der Geistes-Wirksamkeit vorhanden ist und nur bloß in einen **Akt umgesetzt** zu werden braucht. Und trotz seiner Einwendungen gegen die hierauf sich beziehenden Vorwürfe des Flacius drückt sich Strigel **tatsächlich** doch immer wieder so aus, als ob der modus agendi des Menschen nicht allein ein formales Vermögen sei, sondern in einem gewissen Grade in Wirklichkeit ein nur gebundenes,

1) Ebendort 374.
2) **Declaratio confessionis** fol. 41.
3) Ebendort fol. 42.

reales Vermögen, ein **reales Sich-Bemühen** zur Zustimmung, zum Eingehen auf das sittlich Gute, als ob er **sittlich gute** Kräfte, wenn auch als schlummernde, so doch als wirklich vorhandene voraussetze.

Und dahin mußte sich Strigel schon aussprechen, da die Bekehrung für ihn nicht, wie für Flacius, ein **Moment**, ein **Akt** ist, sondern ein das ganze Leben umfassender sittlicher **Proceß**, der nur durch die gottgewollte menschliche Aktivität subjektiv sittlich vermittelt denkbar ist.

Strigel suchte die dieserhalb gegen ihn erhobenen Vorwürfe abzuschwächen und zu widerlegen durch den Hinweis darauf, daß er auch bei dem Menschen in der Bekehrung nicht an eine Erfüllung des Gesetzes im ganz und gar gottgewollten und gottgemäßen Sinne denke, nicht an eine **Erfüllung**, die ohne Beistand der göttlichen Gnade unmöglich sei, sondern nur an die **wachsende** apprehensio verbi et qualiscumque assensio languida, trepida et imbecilla, nur an ein *conari* assentiri und petere auxilium, daß er nicht denke an die *magnae vires*, sondern nur an den modus agendi, quo differt voluntas ab aliis agentibus naturaliter.[1]

Aber solches Zustimmen, solches Ergreifen ist doch in **Wirklichkeit** eine **positive reale** Kraft, auch das **Gute** zu wollen. Und Strigel hat nicht gesagt, daß Gott erst geschickt und fähig macht zur Zustimmung, zum Ergreifen u. s. f. Er sagt freilich, Gott gebe die facultas credendi. Aber wem denn? Für Strigel doch nur demjenigen, der sie **will** und **annimmt**, also **vor** der Gabe bereits die Fähigkeit hat sie zu wollen und auf Gottes Darbietung einzugehen, ihr zuzustimmen und sie zu ergreifen. Und unzweideutig hat er in dem Gleichnis von der ein Kind stillenden Mutter[2] eine ganz bestimmte efficacia aut operatio, wie Flacius betont,[3] und damit in der natürlichen ethischen Persönlichkeit „Mensch" eine negative und positive Dispositon, Aufnahmefähigkeit und Aufnahme**kraft** für das Göttliche in rebus divinis, auf Seiten des **natürlichen** Menschen ausgesprochen.

Wohl entgegnet Strigel wieder: Consensum non tribuo *tantum* viribus humanis, sed *etiam* ipsi Spiritui Sto: sed

---

[1] W. D. S. 97, 98, 114, 187 f., 217.
[2] W. D. S. 125.
[3] W. D. S. 112.

ita, ne voluntas superbe aspernetur Spiritum Sanctum et perpetuo repugnat, ut diaboli.[1] Aber damit ist zugleich doch auch wieder von ihm anerkannt und behauptet, daß der Wille **tatsächlich** auf der Linie des **Guten** einen consensus gibt. Allerdings fügt Strigel sofort „subtil" hinzu: se non tribuere *pure* voluntati, sed *motae* a Spiritu Sto. Faktisch gesteht er dennoch dem Menschen zu, daß er von Haus aus, der **Substanz** nach das Willensvermögen auf das **Gotte gefällige Gute an sich** besitzt. Und mit Recht meint der Illyrier an ihm das aussetzen zu müssen, daß er die Gnade Gottes zu wenig als eine **schöpferische** Macht wertet.

Denn mit dem Fortschritte des menschlichen Willens in der Richtung auf das Gute hin läßt Strigel in dem mit der Erhaltung des Glaubens verbundenen Kampfe, und zwar — dadurch erregte er Anstoß — so als handele es sich überall um **rein natürliche,** nicht erst von Gott gewirkte Vorgänge, auch die Erkenntnis der eigenen Ohnmacht und Schwäche erwachen und dann **daraus hervorgehen** das brünstige Gebet zu Gott und das beständig wachsende Verlangen und Dürsten nach Gott, das **Gottsuchen.** Und auf dieses **vorhandene** Gottsuchen läßt er dann die Gnade Gottes damit antworten, daß sie dem Menschen aufhilft, ihm Kraft gibt, die ihm entgegenstehenden äußeren und inneren Hindernisse zu überwinden, womit der Teufel und die Welt ihn von Gott zu scheiden suchen.[2]

So geht die Wirksamkeit der göttlichen Gnade für Strigel am Ende mehr oder weniger auf in einem impellere und adiuvare.[3] Und es besteht nicht ein unausgeglichener Dualismus oder gar Gegensatz zwischen dem Wirken der Gnade und des Menschen; sondern die substantiellen Kräfte der vernünftigen Seele des Menschen werden durch die göttliche Gnade frei gemacht von ihrer Gebundenheit und Verwundung durch das peccatum originis und erneuert, mit **der** Wirkung, daß fortan ein **einheitliches Zusammengehen** von göttlicher Gnade und menschlichen Kräften stattfindet.

In vera contritione concurrunt verbum Dei arguens peccatum, et Deus hoc verbo incutiens timorem, et mens

---

1) W. D. S. 184.
2) W. D. S. 92.
3) Excerpt aus einem Diktat Strigels vom Jahre 1555 fol. 143 f.

cogitans de ira Dei et voluntas ac cor, serio expavescens, et dolens, quod offenderit Deum . . . Etsi autem talis contritio *magis* est passiva quam activa et ab ipso Deo sensu irae eius efficiatur, tamen voluntas sentit hos dolores *non coacta*, sed aliquo modo *volens*, id est, serio, et sine simulatione, dolens, Deum offensum esse, et Ecclesiam pollutans et scandala excitata. Ita dolens se subicit Deo et fatetur esse iustam iram Dei, et petit mitigationem poenarum iuxta illud: Domine ne in furore tuo arguas me, neque in ira tua corripias me.

In vera fide concurrunt hae tres causae: vox Evangelii et Spiritus Sanctus movens voluntatem et cor, et mens cogitans promissionem et ipsa voluntas ac cor non omnino repugnans, sed expetens consolationem divinam, et assentiens promissioni, cum quidem et a Spiritu Sto adiuvatur et inter tristes gemitus erigitur conspectu Filii Dei.

Sciendum est igitur contritionem et fidem, sicut et reliquas virtutes a Deo esse, seu Dei dona et opera, sed donari *vocatis* et *assentientibus*, hoc est *audientibus* verbum idque *cogitantibus* et *assensu amplectantibus* et repugnantibus dubitationi, et in hac lucta *petentibus* auxilium Dei.

Haec in experientia, et quotidiana invocatione, in qua aut fit aut crescit *conversio*, discenda sunt.[1])

Hiermit hat Strigel zweifellos in deutlichster Weise verneint und begründet, bezw. widerlegt, daß Gott irgendwie als Urſächer der Sünde angeſehen werden dürfe und der Menſch bei der Sünde irgendeinem Zwange unterliege, und mit Entſchiedenheit die **ſittliche Entſcheidung** des **Menſchen,** ſowie ſeine vollſte **Selbſtverantwortlichkeit** gewahrt.

Doch gleichwohl hat er, wie Flacius ihm mit Recht zum Vorwurfe machte, das eigentliche Problem, worauf es in dem Streite zwiſchen beiden für Flacius, der, von Cordatus abgeſehen, die Erbſündenſtreitigkeiten des Reformationsjahrhunderts veranlaßt hat, ankam, nicht gelöſt, ſondern umgangen und hinausgeſchoben. Denn, wenn — und dies wird von Strigel ja anerkannt — des Menſchen Wollen in unſagbarſter Weiſe

[1]) Responsio ad quaestionem . . . . fol. 273 f. W. D. S. 181.

durch die Macht des peccatum originis gebunden und beherrscht ist, wie kommt es dann dahin, daß das gebundene Wollen sich für Gott entscheiden kann und sich für Gott entscheidet?

Strigel gibt zur Antwort, daß die Gnade an den Wollenden herantrete, und der Mensch wolle und sich auch bemühe, auf Gottes Gnadenanerbieten einzugehen.

Da war es wahrlich bei Flacius nicht bloß ein Mißverstehenwollen, wenn er an der gegnerischen Lehre tadelte, daß für sie, wenigstens in der Consequenz der Darstellung, die Gnade reduciert werde auf eine bloße *doctrina* oder eine **Qualität,** und daß sie jedenfalls den Gnadenbegriff Luthers wieder habe fallen lassen. Denn für Luther heißt Gnade „Gottes **Hulde** oder **Gunst,** die er zu uns träget bei sich selbs, aus welcher er geneiget wird, Christum und den Geist mit seinen Gaben in uns zu gießen."[1] „Sie träget, sie führet, sie treibet, sie zeucht, sie wandelt und verneuet den Menschen, sie wirket alles im Menschen."[2] Sie ist Gottes lebendige, tätige, erlösende Allwirksamkeit, sofern diese *favor* Dei ist. Diese Anschauung tritt für Strigel ganz zurück. Und dann konnte Flacius auch mit gutem Grunde die Frage aufwerfen, ob denn wirklich das liberum arbitrium die facultas se applicandi ad gratiam sein könne, wie Strigel es ja hinstellt, wenn doch der natürliche Mensch von Haus aus in der **Empirie** zu Gott und seiner Gnade in Widerspruch steht.

Allein weshalb vertritt Strigel seine These auch weiterhin?

Beachtet man, daß die These Majors von den guten Werken letzten Grundes von Strigels Lehrer Melanchthon stammt, und wie sehr Strigel sich für seine These, die, inbezug auf ihre Entstehungszeit angesehen, aus den Tagen des Majoristischen Streites datiert, von der Autorität Melanchthons leiten läßt, so versteht man Flacius, wenn er als das innerste und letztlich treibende Motiv der gegnerischen Lehrposition die Verteidigung der **guten Werke** meinte ansehen zu dürfen, ja ansehen zu müssen, und wenn er Strigel des Rückfalls in den römischen Katholicismus bezichtigte, da ja seine Lehre, in der Sache und Consequenz jedenfalls darauf hinauslaufe, daß die

---

[1]) E. A. 63, 123; 12, 285; W. A. 8, 107.
[2]) E. A. 7, 170 f. W. A. 26, 506 f.

Hilfe und Unterstützung Gottes **und** der menschliche Wille die zwei koordinierten Mächte seien, durch deren tatsächliches Zusammenwirken das sittlich Gute ermöglicht werde und zustande komme.

Nur hatte der Illyrier in diesem Falle schwerlich Recht. Für Strigel handelte es sich, wie bereits oben erwähnt wurde, in erster Linie darum, die Selbstverantwortlichkeit des Menschen vor Gott zu wahren und dem zu wehren, daß Gott irgendwie als autor peccati erscheinen könne.

---

5. Einordnung des peccatum originis in das Substanzschema der melanchthonischen Schulphilosophie.

Bei dem ganzen Werte und dem Ansehen, das in seiner Zeit das Substanzschema besaß, ist es nicht verwunderlich, daß Strigel, der als Theologe, nach Melanchthon[1], auch mit der Philosophie zu arbeiten hatte und immer **auch Philosoph** sein will und ist, auch die Streitfrage über das Wesen des peccatum originis vor dem Forum der Philosophie zur Entscheidung zu bringen suchte, daß er, ein Kind seiner Zeit, seit der Weimarer Disputation auch die Erbsünde, die rein **theologischer** Natur ist, in das philosophische Substanzschema einzwängte.

Dieses Schema war auch Flacius, der selbst zunächst in Jena Vorlesungen über Philosophie gehalten hat, wohl bekannt. Er bewegte sich ihm gegenüber nicht bloß als Dilettant. Ja er hat es zweifellos besser verstanden als Strigel. Aber um des Einflusses willen, den Luther und seine Schriften immer wieder auf ihn machten, und um seines eigenen Biblicismus willen fühlte er, der lediglich **Bibel**theologe sein wollte, und als das alleinige Fundament, die einzige Autorität der neuen Kirche und ihrer Theologie die unbedingte, die schlechthinnige Geltung der kanonischen Schriften ansah, sich mehr und mehr berufen, den von Luther und dem früheren Melanchthon begonnenen Kampf gegen die Philosophie im Gebiete und Bereiche der Theologie fortzusetzen. Und sein Kampf galt der gesamten Welt der philosophischen Begriffe. Konnte er nicht umhin, diesen oder jenen der Begriffe festzuhalten, dann suchte er doch

---

[1]) Vgl. Troeltsch, Vernunft und Offenbarung . . . a. a. O.

jedenfalls ihm einen „theologischen" Inhalt zu geben und ihn „theologisch" umzudeuten, bezw. umzuwerten.

Das wußte Strigel. Aber er dachte nicht daran, dem Flacius zu folgen. Tu non vis a me discere: ideo neque usus sum te doctore sagt er ihm.[1] Er beharrte auf dem Standorte der melanchthonischen philosophischen Schultradition.

Es steht ihm fest, wie oben gezeigt worden ist, daß der Mensch auch zufolge der erbsündlichen Corruption nicht aufgehört hat, ein sittliches, sich selbst setzendes und selbst verantwortliches, persönliches Geisteswesen zu sein, ein liberum agens im Besitze eines modus agendi.[2] Hieraus ergibt sich Strigel für das peccatum originis, das scharf von dem liberum arbitrium geschieden werden muß, daß dieses peccatum originis, weil nicht eine Mutation der substantia prius a Deo condita[3], stattfinden **konnte,** cum a Deo omnes substantias et initio constitutas et deinceps servari concedamus (nach Joh. 13, wo für Strigel geredet wird de omnibus substantiis sine exceptione), und darum auch nicht stattgefunden hat, niemals als Substanz des Menschen oder als eine res substantialis gewertet werden kann und darf.

Daß das peccatum originis — natürlich in der von ihm, nicht in der von Flacius angenommenen und vertretenen Fassung — als **Substanz** gewertet werden soll, das erscheint Strigel als eine „incredibilis deliratio." Denn wenn peccatum *οὐσία, ὑπόστασις*, substantia ist, so, meint er, liegt kein Grund vor, zu bestreiten, daß Gott causa peccati sei. Dann kommt nach seinem Urteil der Sohn Gottes notwendig als conditor peccati zu stehen. Außerdem müßte man bei der Annahme der für ihn einfach utopischen Hypothese, daß peccatum originis Substanz sei, nach Strigels Meinung, behaupten, Christus sei in Sünden empfangen und geboren. Constat enim Christum omnes partes naturae humanae substantiales aeterno et immutabili foedere assumsisse. Denn Christus assumsit totam seu integram naturam humanam, habentem omnes vires et appetitiones humanas sine peccato. Und ist peccatum substantia, dann gilt das auch

---

1) W. D. S. 184.

2) Zum Begriff des modus agendi vgl. oben S. 39 ff. Kurzer Unterricht a. a. O.

3) Loci I, 342.

von der *iustitia*. Welcher Unterschied ist dann aber noch, fragt Strigel, zwischen dem Sohne Gottes, den Engeln und Menschen, si non haec praerogativa tribuatur filio Dei, quod ipse solus sit imago substantialis Patris?[1]

Daher ist denn peccatum originis und substantia hominis stets scharf auseinanderzuhalten. Peccatum originis non est substantia, aut substantiale quiddam, nec quantitas, sed *qualitas*, d. i. nach der Schulphilosophie[2] forma,[3] per quam substantia est efficax, seu quae movet sensus, et quidem in secunda specie, id est ἀδυναμία.[4] Es ist eine Verwundung, ein Hindernis, eine Privation, wodurch der modus agendi der Potenzen der Seelen-Substanz nicht aufgehoben, sondern nur beschränkt, sonderlich die spezifische Wesenseigenschaft des Menschen, das liberum arbitrium in der Ausübung seiner ihm anerschaffenen Kraft gebunden ist, mithin nur eine **Qualität** des Menschen, d. h eine natürliche Impotenz.[5]

Die Substanz mit ihren Potenzen ist von **Gott geschaffen.** Das peccatum originis ist nicht von **Gott** und nicht mit dem Menschen zugleich **geschaffen**. Es ist als eine mala qualitas zu der Substanz **hinzugekommen,** also „zufällig" und „unwesentlich."

In dem Falle, daß es sich bei dem peccatum originis um des Menschen Substanz handelte, müßte bei der Wiedergeburt die substantia naturae ausgetilgt werden. Das geschieht aber nicht. Ohne Beeinträchtigung der Substanz wird das peccatum originis wieder entfernt. Die Substanz mit ihren Potenzen hingegen bleibt. Die Seele des Menschen bleibt und ist nach der Taufe und Wiedergeburt dieselbe wie zuvor. Sie ist unsterblich.[6]

Ebenso erleiden ihre Potenzen keine **Wesensveränderung**. Sie werden aus dem Zustande der Gebundenheit befreit. Intellekt, Wille und Herz bleiben, was sie ihrem **Wesen** nach sind. Nur verspürt der Mensch nach dem Eintritt der Wieder-

---

1) Loci I, 234.
2) C. R. XIII, 534.
3) Vgl. oben S. 48.
4) W. D. S. 22.
5) Hdschr. W B. 64, 2. fol. 426.
6) W. D. S. 52.

geburt im Intellekt, in der Vernunft wahre Erkenntnis Gottes, im Willen eine Richtungnahme auf Gott hin und im Herzen gottgefällige Regungen der Gerechtigkeit und Heiligkeit.[1] Nur durch das größere Maß von Kräftigkeit und Freiheit, durch den erweiterten *modus agendi* der Potenzen der Substanz unterscheidet sich der homo renatus von dem homo non renatus, der neue Mensch von dem alten Menschen.

Deshalb erklärt Strigel die These: peccatum originis est substantia hominis für falsch.

Es handelt sich bei dem peccatum originis weiter nur um eine corruptio, eine privatio. Mithin kann dies peccatum, wie oben gesagt wurde, nur gewertet werden als eine veränderliche **Qualität**.

Die Qualität, die Beschaffenheit, die „Eigenschaft" ist Strigel nicht objektiver, sondern subjektiver Art. Sie ist ihm die Erscheinungshaftigkeit. Die Objekte sind ihm letztlich nur substantivierte Eigenschaften; und „Qualität" ist ihm nur Antwort auf die Frage nach der Art der Eigenschaften.

Indem aber Strigel den Qualitätsbegriff auf eine Urteilsform anwendet, kann er eine Verrenkung des ursprünglichen Begriffes nicht vermeiden.

Als Qualitäten, die gleichsam als die „arma" der lebendigen und wirkenden Substanzen, der substantiae, quae non sunt ociosae,[2] anzusehen sind, gelten, nach Melanchthon, mit dem Werte von fontes omnium actionum in hominibus[3] insonderheit *ἕξεις, δυνάμεις καὶ πάθη*.

Ἕξεις, habitus bezeichnen die qualitas comparata ex crebris actionibus in hominibus, qua recte et facile homines efficere illas actiones possunt, quae a suo habitu gubernantur et iuvantur.[4] *Δυνάμεις, potentiae* naturales vel impotentiae sind vires non acersitae, aut arte in substantias transfusae, sed in eis natae, ut sint causae certarum actionum, ut potentia sentiendi, videndi, audiendi.[5] Zu dieser zweiten Art von Qualität gehört auch die *concupiscentia*. Denn diese prava inclinatio ist in Wahrheit eine Impotenz.

---

[1] W. D. S. 142.
[2] C. R. XIII, 534.
[3] C. R. XIII, 534.
[4] Ebendort. 535.
[5] Ebendort 541.

Nam in natura integra hominis non fuisset discordia mentis et cordis, sed cor optemperasset menti recte iudicanti sine contumacia. Illa harmonia turbata, cor nunc languidum factum, ruit contra legem, quo rapiunt caeci affectus. Haec infirmitas est impotentia.[1] *Πάθη, affectus* sind Freude, Hoffnung, Trauer, Furcht und infolge ihrer Vermischungen: Liebe, Haß, Zorn.[2]

Diesen drei Arten der Qualität wird, wieder mit Melanchthon, als gleich bedeutsam hinzugefügt eine aus der Mathematik herübergenommene vierte Art: die *figura*, quae proprie modus aut positus est quantitatum, ut Circulus, Triangulum, Quadrangulum.[3]

Nach dieser „Tabelle" wird auch das peccatum originis von Strigel als **Qualität** gewertet.

Nun wird die Qualität, wenn sie in den Rahmen des **Substanzschemas** eingespannt wird, nicht als Substanz sondern als **Accidens** in der oben[4] dargelegten Bedeutung des Terminus angesprochen. Mithin, lehrt Strigel, gilt auch von dem peccatum originis, obgleich es nicht eine corruptio *tantum* accidentium ist, ***peccatum originis est accidens.***

In dieser These erkennt man sofort den vorsichtig abwägenden Geist Melanchthons, dem nichts so sehr entgegensteht, wie eine Ueberschreitung der Grenzen und eine Uebertreibung. Daß aber die **philosophische** Wertung des inhärierenden, wie Flacius sich ausdrückt, **„theologischen"** peccatum originis als **„Accidens"**, als etwas für den Menschen „Zufälliges", „Unwesentliches" glücklich und richtig sei, wird man jedenfalls bezweifeln können, trotzdem auch die Formula concordiae das peccatum originis als accidens wertet.[5]

Es ist doch die Veränderung, die Alteration oder Mutation, welche die menschliche Substanz, bezw. ihre Potenzen durch das peccatum originis, resp. ihre sündige Willensbestimmung erlitten haben, damit nicht hinlänglich zum Ausdruck gebracht. Denn es tritt ja auch nach Strigels Darstellung in

---

1) C. R. XIII, 542.
2) Ebendort 543.
3) Ebendort.
4) S. 27 ff.
5) Müller 586 Sol. Decl. I, 57 f.

der menschlichen Daseinsweise eine Verstörung und Verkehrung ein, die einen desorganischen Einfluß auf den ganzen Typus der Entwickelung ausübt und eine Naturbedeutung für den gesamten Organismus hat. Wenn Strigel aber die erbsündliche vitiositas als eine dem Menschen eigene und reale (propria et realis) prädiciert, so hätte er gut getan, um nicht wieder zurückzunehmen, was in diesen Prädikaten ausgesagt ist, für das, was durch das Wort accidens ausgedrückt werden soll, ein anderes Prädikat zu wählen. Ist doch das peccatum originis für ihn eine Verkehrung und Verderbung der Grundelemente der menschlichen Natur, eine prava conversio ad carnalia und corruptio etc. in superioribus viribus, und als solche eine perversio naturae humanae, nicht nur eine privatio pura, sed quidam habitus corruptus.

Wohl weiß Strigel, daß ihm das Festhalten an dem Accidensbegriff lediglich als Haarspalterei, als „dialectica subtilitas" ausgelegt wird. Aber es ist für ihn doch nicht allein ein dialektisches Interesse maßgebend. Es liegt ihm auch sehr viel an der Fixierung des kirchlichen Bewußtseins und seines Glaubensinteresses. Daher erachtet er es für unbedingt notwendig, mit Anlehnung an tradiertes Vorstellungsmaterial an dem Wortlaut seiner These festzuhalten. Es handelt sich ja freilich, wie er selbst äußert, **anscheinend** nur um ein bloßes **„Wort"**. Und er gibt auch selbst zu, daß den „einfeltigen Christen" nicht theologische Subtilitäten und fruchtlose philosophische Schulfragen, davon nach Luthers Wort „der arme Pofel" nichts versteht, vorgelegt werden dürfen. Jedoch meint er dem bloßen „Wort" gleichwohl die Bedeutung zumessen zu müssen: non verborum parvam, sed rerum permagnam dissensionem parit. Denn wenn das peccatum originis nicht *accidens* sondern *substantia* ist, so ergibt sich alsdann für ihn mit Notwendigkeit die Annahme, daß die dem Glaubenden imputierte Gerechtigkeit quiddam substantiale ist, wie ja gegenüber den schlimmsten Krankheiten nur die stärksten Arzeneien am Platze sind, damit eine proportio inter agens et patiens stattfindet.[1] Aber das ist eine Annahme, die nach Strigels Ansicht keine Existenzberechtigung hat. Und wie er verschieden-

[1] Brief an den Herzog vom 5. Dez. 1560. Hdschr. W. B. 64. 2 fol. 426 f.

lich betont, kann eben nicht mit Recht behauptet werden: der Mensch **ist Sünde,** sondern nur gesagt werden: der Mensch **hat** Sünde, oder ist **sündig** bezw. ein Sünder.

Wenn jedoch Preger angibt,[1] daß Strigel sich die definitio puerilis vom Accidens angeeignet habe und unter der Corruption die Verlierbarkeit und Vernichtung verstehe, so hat er damit Strigel zum mindesten mißverstanden. Wie oben[2] bereits dargelegt worden ist, versteht Strigel unter corruptio nicht mehr als der Ausdruck wirklich besagt, nämlich „Verderbung." Und gerade deswegen wird der Ausdruck corruptio angewandt, um die Annahme einer abolitio, einer Vernichtung auszuschließen.

Immerhin ist die Behauptung Pregers erklärlich. Ich habe den Eindruck, daß Strigel mehr und mehr die Unmöglichkeit zum Bewußtsein gekommen ist, das peccatum originis in das Substanz- und Accidensschema der Schulphilosophie einzuzwängen.[3] Und sehe ich recht, so hat Strigel aus der von Preger angeführten puerilis definitio des Accidens bei der Frage nach dem peccatum originis die Bestimmung „praeter subiecti corruptionem" stillschweigend ausgestrichen und Accidentialität allgemein demjenigen beigelegt, quod abest vel adest, also dem „Zufälligen", dem „Hinzugekommenen" und „Unwesentlichen" überhaupt, demjenigen, das da sein **kann,** aber für die Subsistenz einer Substanz nicht notwendig da zu sein **braucht**. Deshalb wird es richtiger sein zu sagen, daß Strigel im Bereiche des peccatum originis nicht so sehr die puerilis definitio sich angeeignet hat als vielmehr, wie

---

[1] Bd. 2, 397.

[2] S. o. S. 53 f.

[3] Allerdings hat auch die Concordienformel sich der Strigelschen Accidenstheorie nicht entzogen. Dazu haben aber, soviel ich aus handschriftlichen Quellen: Briefen Andreäs usw. gesehen habe, nicht rein objektive Erwägungen geführt, sondern nicht zuletzt sehr viele Gründe, die in der persönlichen Feindschaft der Verfasser der Formel gegen Flacius und insbesondere den Flacianer Spangenberg lagen. Und dann kam hinzu, daß, wenn man einmal den Erbsündenstreit entscheiden wollte, man unmöglich den Substanzbegriff verwerten konnte, den Spangenberg und Genossen gebrauchten. Sie haben Flacius überhaupt nicht verstanden. Und schließlich haben die Verfasser der F. C. — der erste Artikel ist in der Hauptsache formuliert von Chemnitz — von Strigel nur die Form, bezw. die Formel, von Flacius aber die Sache, den Inhalt übernommen.

es genau ebenso hernach die Concordienformel getan hat, die von Melanchthon bevorzugte Definition: Accidens est, quod non per se subsistit — sonst wäre es eben Substanz — nec est pars substantiae, sed in alio est mutabiliter.

Nun bedarf es keines Beweises, daß die Subsumption des, wie Flacius sagt, „theologischen" peccatum originis unter den philosophischen Accidensbegriff unhaltbar und überhaupt unmöglich ist in den Fällen, wo Strigel unter diesem peccatum versteht den lapsus Adae. Die Einordnung ist aber auch dann in Wirklichkeit undurchführbar, wenn Strigel das peccatum originis hinstellt als die corruptio et depravatio in omnibus facultatibus humanae animae. Denn die Definition kann nicht auf ein Abstraktum bezogen werden. Sie muß notwendig stets bezogen werden auf ein Concretum, auf einen Körper, oder etwas, was als Körper angesehen wird. Mit Recht weist Flacius wiederholt darauf hin, daß über die Frage, ob Accidens oder Substanz, nur dann gestritten werden könne, wenn das Subjekt der Definition ein **Concretum** sei. Sooft aber Strigel bis zu diesem Punkte Flacius gefolgt ist, bricht er hier gewaltsam jede weitere Disputation und Auseinandersetzung ab mit dem Hinweis darauf, daß das peccatum originis etwas zu dem Wesen, zu der Substanz des Menschen Hinzugekommenes und ohne Beeinträchtigung der Substanz wieder zu Entfernendes, also etwas Unwesentliches und Unselbständiges, mithin ein **Accidens** sei.

Für diese seine Accidens-Theorie und die Abweisung der Substanztheorie des Flacius stützt sich Strigel, wie er selbst ausdrücklich hervorhebt [1]), um zu zeigen, daß nicht er, sondern sein Gegner der Neuerer sei, vor allem auf Eusebius, Basilius, Gregor von Nazianz, Epiphanius, Augustin, also auf Zeugnisse der griechischen und lateinischen Väter und nicht der Schrift. Auch hält er sich an Cicero und Aristoteles. Wohl ist es ihm bekannt, daß Petrus fordert: si quis loquitur in ecclesia, loquatur sermones Dei. Aber, fügt er sogleich hinzu, nusquam in sacris literis usurpantur vocabula substantiae et accidentis, quaes unt artium propria, quare frustra a nobis postulantur talia testimonia scripturae, in quibus fiat expresse mentio vel substantiae vel accidentis. Man

[1]) Loci I, 283.

kann nicht alle Controversen, die in der Schrift sich finden, mit Schriftgründen widerlegen, sed saepe — und so hier — utendum est ratiocinatione non quidem sophistica, wovor die Kirche zurückschaudern muß, sed vera et dialectica.[1] Gerade auch der Christ, meint Strigel, habe ein Recht, unter Umständen auch von der Schrift abzusehen und sich auf die Väter und die Philosophie zu stützen. Er am allerwenigsten brauche zu befürchten, daß die Welt- und Lebensanschauung der von Flacius so sehr zurückgesetzten Väter der alten Kirche und besonders der von dem Illyrier scharf bekämpften Philosophie zu der biblischen in Concurrenz treten und ihr gar Gefahren bringen könne. Er ist überzeugt, daß das Weltwissen des Aristoteles z. B., sein natürliches Erkennen unbedingt mit den nicht-mysteriösen Sätzen der Schrift durchaus in Einklang stehe, weil die Vernunft für ihn sich überall gleich ist.

Es ist erklärlich, daß Strigels These, auf das peccatum originis bald als den von Adam auf seine Nachkommen vererbten korrumpierten habitus, bald als die Tat Adams, also in erster Linie auf den Menschen der Vergangenheit bezogen und nicht ausschließlich auf den Herd und die Quelle aller Sünden in dem Menschen der Gegenwart gedeutet, mehr Freunde und Verteidiger gefunden hat, als die immerhin eigenartig formulierte und zuletzt auf den vires-Begriff gebrachte These des Flacius. Aber es ist auch erklärlich, daß sie von Flacius und seinen Freunden bekämpft und von den Verfassern der Concordienformel der Sache und dem Inhalte nach nicht anerkannt und aufgenommen worden ist. Denn im Zusammenhange der Gesamtlehre Strigels betrachtet, ist ihre synergistisch-semipelagianische Tendenz unverkennbar. Und nur zu deutlich haften ihr auch die Schranken des aus der Natur- und Körperwelt übernommenen Substanzbegriffes an. Durch die Theorie Strigels wird, wie Flacius richtig erkannte, die **Einheit** des Menschen tatsächlich aufgehoben, obschon Strigel immer wieder betont hat, daß er sie wahre. Durch die Art und Weise, wie Strigel seine Behauptung durchführt, daß die Substanz des Menschen an sich gut geblieben und nur die seelischen Potenzen nach ihrem modus agendi korrumpiert seien, wird das einheitliche Wesen des Menschen in Wirklich-

[1] Loci I, 283.

keit gespalten in den **substantiellen** Menschen, den Menschen seiner Substanz nach, der für Strigel nur als **Begriff** vorhanden ist, und dessen Kräfte lebendig und unverfälscht nur in der **Vorstellung** noch fortbestehen, und den **empirischen** Menschen, den Menschen, den wir in der täglichen Wirklichkeit vor uns sehen, dessen Potenzen, insbesondere seelischen Potenzen verderbt, „schrecklich kraftlos gemacht" und aktionsunfähig sind.

Aus der Wertung des peccatum originis ergibt sich für Strigel die Wertung der *imago Dei*. Gleich dem peccatum originis wird von Strigel, der auch hier mittelalterliche Gedanken wiedergibt und vertritt, ebenfalls das **Bild Gottes** in dem natürlichen Menschen, insbesondere in Adam nur **accidentiell** gewertet. Denn wenn von ihm gesagt wird, daß er, d. h. nicht seinem Körper, sondern seiner vernünftigen Seele nach, nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sei, somit Gottes Ebenbild darstelle, so gilt das nach Strigels Meinung nur in einem **abgeleiteten** Sinne. Im **vollkommenen** Sinne ist lediglich der Sohn Gottes das Bild Gottes. Von ihm, dem Sohne Gottes ganz allein, von keiner Creatur, auch von keinem Engel gilt, daß er ist *εἰκὼν τοῦ θεοῦ καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, d. i. die expressa und solida effigies patris (Kol. 1, 15; Hebr. 1, 3).

Als solchem eignete ausschließlich Christo die von seinem Wesen unabtrennbare vollkommene Gerechtigkeit und Heiligkeit. Darum kann allein von der imago Dei in Christo das substantialis prädiciert werden.

Bei allen natürlicherweise von Vater und Mutter geborenen Menschen und auch bei Adam ist die imago Dei eine nur **accidentiell** der Seele aufgeprägte.[1] Deshalb konnte sie auch durch das peccatum originis verderbt und vernichtet werden und verloren gehen.

Freilich sagt Strigel von dieser imago ausdrücklich: *creata* est in natura et substantia hominis[2], und legt mit diesem Geschaffen-Sein der von ihm accidentiell beurteilten imago Dei im Menschen etwas bei, was er sonst nur von der **Substanz** gelten läßt. Aber wenn er auch lehrt, daß die Gottbildlichkeit des Menschen nur durch **Schöpfung** entstanden ist und

---

1) W. D. S. 50.
2) Ebendort.

besteht, und sich dadurch den Vorwurf der Inkonsequenz zuzieht, so will er doch durch keine Gegengründe sich bewegen lassen, seine These fallen zu lassen, daß die imago Dei in dem Menschen **Accidens** ist und daher verlierbar.

---

6. Ursprung und Fortpflanzung des peccatum originis.

Was den **Ursprung,** die *causa efficiens* das peccatum originis betrifft, so wird von Strigel überall mit stärkstem Nachdruck abgewiesen, daß die Ursache dieses peccatum in Gott zu suchen sei.

Als Urheber dieses „übelsten aller Uebel" wird von Strigel genannt der **Teufel und der Wille der ersten Eltern,** der Aktionsfreiheit hatte und sich eigenmächtig (sua sponte) von dem Worte und Willen Gottes abwandte und den Gehorsam gegen Gott nicht bewahrte.

Und dann folgert Strigel: weil nun die ersten Menschen pro toto genere humano von Gott Geschenke erhalten hatten und ihre Person die ganze Nachkommenschaft repräsentierte, so wurde die Nachkommenschaft wegen ihres Falles schuldig (rea). Und nachdem die Stammeltern selbst die ersten ihnen von Gott geschenkten Gaben und Kräfte verloren hatten, erzeugten sie Menschen, die ihnen glichen in dem Zustande des Verlustes ihrer göttlichen Gaben und Kräfte, Menschen, die nicht mehr Gottes Tempel sind, von Gott abgewandt sind und im Dunkeln sich befinden.

Da wird sich dann immer wieder die Frage erheben, ob unsere Seelen fortgepflanzt werden (propagantur) ex traduce, d. h. ob sie aus Kraft und Natur des elterlichen Samens entstehen (oriantur), oder ob sie göttlicherweise (divinitus) nach der Bildung des Körpers im Mutterleibe von Gott ex nihilo geschaffen werden (creantur) et corporibus iam formatis immittuntur.

Aber diese Frage, ob der Traducianismus im Rechte sei oder der Creatianismus, ist nach Strigels Ansicht weder je genügend beantwortet worden, noch wird sie jemals von irgend einem Menschen absolut richtig beantwortet werden können. Schöpfung und Erhaltung sind für ihn eben Werke Gottes, in dessen Geheimnisse kein menschlicher Geist eindringen wird.

Allein, mag die Fortpflanzung nun erfolgen ex traduce und vi serminis, oder auf eine andere Art und Weise, vor allem will Strigel das betonen, daß von den ersten Eltern her solche Wesen procreiert worden sind, wie sie selbst nach ihrem Falle waren.

Dabei steht es ihm fest, daß von Unreinen nur Unreine, von Sündern nur Sünder erzeugt und fortgepflanzt (procreari) werden konnten. Und wir alle haben (nach) Augustin) gesündigt in lumbis Adae.[1]

Als Grundlage für diese Ansicht dient Strigel die vorauguſtiniſche, von Ambrosiaster herrührende Ueberſetzung des ἐφ' ᾧ Röm. 5,12 = in quo, daß alle Menschen in Adam wie in einer Masse waren und gesündigt haben.

Des öfteren hat Strigel freilich diese alte Ueberſetzung verlassen und die Ueberſetzung Melanchthons: quia omnes peccaverunt vorgezogen. Den Gedanken an das peccare in lumbis Adae aber hat er nicht aufgegeben oder abgeändert.

---

[1] Loci I, 441 f. 468 f.

C. Schluß.

Diese Theorien, bezw. diese Formeln über das peccatum originis hat Strigel der Lehre des Flacius und der Flacianer entgegengesetzt und ihnen gegenüber hartnäckig verteidigt.

Er weiß sehr wohl und anerkennt es auch des öfteren, daß Flacius durchaus **an sich** wichtige und auch richtige Gedanken vertritt, die im besonderen Falle selbst in der gegnerischen Formulierung die größte Bedeutung haben können, und daß des Flacius absoluter Theocentrismus in der **Idee** zweifellos wertvoll ist. Aber dann scheint ihm die Lehre des Illyriers **praktisch** angesehen auch wieder unwirksam, pädagogisch ungeeignet und unter Umständen geradezu **gefährlich** zu sein. Er hat den Eindruck, daß bei der gegnerischen Lehre die **Arbeit** und **Leistungsfähigkeit** des Menschen überhaupt nicht **angespannt** werden kann, während doch nach seinem eigenen Urteil ohne eine solche Anspannung eine **Sittlichkeit** und auch **Religion** garnicht denkbar ist.

Deshalb tritt es in seiner Darstellung immer wieder zutage, daß er wohl die **theocentrische Grundstimmung,** eben weil er sieht, daß er sie nicht entbehren kann, beizubehalten sich bemüht, damit aber zugleich den **anthropocentrischen** Gedanken zu verbinden sucht, um dem Menschen als einer „creatura rationalis" sein Recht zu geben, die Brutalisierung und Peccatisierung des Menschen, die Vertierung und Verteufelung des natürlichen Menschen, die er als unausbleibliche Consequenz der gegnerischen Lehre meint ansehen zu müssen, auf jeden Fall zu vermeiden.

Sobald er diese Gefahr vermieden sah, hat er dem ihm überlegenen Gegner zu wiederholten Malen das Feld geräumt und sich mehrfach bemüht, in der Darstellung seiner Lehre sich der gegnerischen Lehre nach Möglichkeit anzunähern. Daß es dennoch zwischen ihm und Flacius zu einer Verständigung, die wiederholt sehr nahe lag, nicht gekommen ist, lag nicht an Strigel allein, wie es nach Preger und auch nach O. Ritschl[1] den Anschein haben kann. Der Grund lag in der Verschiedenheit der Erfahrung und Individualität, des Zieles und In-

---

[1] Vgl. S. 425.

teresses und überhaupt der Lehre **beider** Theologen. Jeder verfocht, wie gesagt ist, **eine** Seite der Sache. So war jeder an seinem Teile im Rechte. Und dann scheiterte im entscheidenden Augenblick die Einigung stets daran, daß keiner der Kämpfenden sich bereit finden ließ, seinen eigenen Standort zu verlassen und sich zu der anders gearteten und fundamentierten Frage des Gegners zu äußern.

Bei seiner Lehrdarstellung hat Strigel dann wiederholt mit Nachdruck hervorgehoben, daß er ein Schüler **Melanchthons** sein wolle. Und in der Tat spürt man auch bei ihm fast überall in der Form den vorsichtig abwägenden Geist, die ruhige und maßvolle Haltung Melanchthons, die frei ist von innerer Erregbarkeit und der Heftigkeit leidenschaftlicher innerer Bewegungen.

Gleichfalls ist auch in der Sache, wie dies oben verschiedentlich angeführt wurde, der starke Einfluß Melanchthons auf die Lehre seines Schülers deutlich wahrnehmbar, und zwar nicht so sehr des Melanchthon vor 1532, dessen Theologie noch unfertig war,[1] als vielmehr des Melanchthon nach 1532. Dessen Lehre ist für Strigel durchaus normativ.

Von Melanchthon hat Strigel vor allem den ihn stets leitenden Gedanken der **Versittlichung** des Menschen übernommen und die in seiner Darstellung immer wieder hervortretende nachdrückliche Betonung, daß im Unterschiede von allen anderen Creaturen und Dingen der Mensch das einzige Wesen ist, welches **will.** Von Melanchthon insonderheit hat Strigel sich auch für das Wort „Freiheit" begeistern lassen. Und selbst die unsagbar große und unbeschreiblich furchtbare Finsternis, die in Gefolgschaft der erbsündlichen Corruption über den Menschen und sonderlich die vernünftige Seele des Menschen hereingebrochen ist, vermag für ihn nicht das Licht dieses Verheißungssternes im Leben der Menschheit auszulöschen. Von Melanchthon hat Strigel es auch gelernt, innerhalb der Theologie mit den Mitteln aristotelischer Philosophie zu operieren.

Die Abhängigkeit von Melanchthon ist eine außerordentlich weitgehende. Doch ist sie keine sklavische Abhängigkeit gewesen. Hier und da ist Strigel auch nicht unerheblich über die Grenzen hinausgegangen, die Melanchthon bei seiner Lehre

[1] Vgl. Loofs DG. S. 822, 838.

streng gewahrt hat. Das gilt nicht nur von den angedeuteten Punkten, wo er Luther ferner gerückt ist, sondern besonders von denjenigen Punkten, wo er ohne Zweifel dem Romanismus näher gerückt ist, als Melanchthon ihm stand.

Trotzdem jedoch Strigel keinen Zweifel darüber gelassen hat, daß er nur dem Melanchthon nach 1532 als seinem eigentlichen Lehrer folgen wolle, hat er auch wieder, wie oben angezeigt wurde, Wert darauf gelegt, daß seine Lehre übereinstimme mit der Augustana von 1530.

Und unleugbar stimmt sie mit ihr darin überein, daß sie als Grund und historischen Ausgangspunkt des peccatum originis den „Fall Adams" hinstellt. Mit der Augustana betrachtet Strigel, wie gezeigt ist, morbum seu vitium originis als eine **Erfahrungstatsache** des physisch-ethischen Gesamtlebens der Menschheit, die sich zwar schwer beschreiben, aber nicht bestreiten lasse, wolle man das Böse nicht überhaupt wegleugnen. Mit ihr betrachtet er das peccatum originis als eine **Erbschuld,** als eine, sei es nun durch Creationismus oder Traducianismus sich fortpflanzende, den Erben um der Erblasser willen von Gott **imputierte sittliche** Verantwortung. Wie ihr ist Strigel die Erbsünde eine ethische Erbkrankheit, ein im Menschen von Haus aus liegender und auf alle weiteren Menschen sich vererbender Keim einer totalen und allumfassenden, hauptsächlich sittlichen **Corruption.** Wie sie nennt auch Strigel als integrierende Wesensmomente des Begriffs des peccatum originis **negativ** die *carentia* iustitia originalis, seu metus Dei et fiducia erga Deum und **positiv** die selbst im Wiedergeborenen noch vorhandene, aber doch die Erlösungsfähigkeit nicht aufhebende *concupiscentia*, also zwei de fectus und einen af fectus. Gleichfalls bezeichnet er das ganze peccatum originis als *vere peccatum*, „wahrhaftiglich sünd." Und mit der Augustana lehrt Strigel, daß das peccatum originis der gefallenen Menschheit inhäriere nur als ein von außen **Hinzugekommenes,** mit Strigel geredet, nur als ein accidens, nicht aber als ein Bestandteil der Substanz oder gar als **die** Substanz des Menschen selbst.

Mit der Augustana stimmt Strigel, um mit der späteren Dogmatik zu reden, überein in der Betonung 1. der naturalis inhaerentia, quae ergo non substantia sed accidens est

2. der naturalis propagabilitas, 3. der duratio (tenacitas seu pertinax inhaesio per omnem vitam.[1])

Ist es indessen berechtigt, schon bei Melanchthon nach 1532 von einer „Verkümmerung der Grundgedanken der Reformation“[2] zu reden, so gilt dies in noch erheblich höherem Grade von Strigel.

Er hat freilich bei seinem Bekehrungsbegriff, wie er oben dargelegt worden ist, den wertvollen Gedanken aufrecht erhalten, den zuerst Luther in seiner ersten These vom 31. 10. 1517 ausgesprochen hat. Dann aber hat er doch gleichwohl eben die wertvollsten neuen Gedanken Luthers, wie sie gerade auch in der Augustana von 1530 und ihrer Apologie vorliegen, durchaus verkümmern lassen. Gerade die wichtigsten reformatorischen Gedanken von dem peccatum originis, die neue rein **religiöse** Wertung desselben, daß die Protoplasten vor allem die **religiösen** Tugenden des timor Dei und der fiducia erga Deum besaßen, und daß die Sünde in erster Linie Unglaube gegen Gott ist, diese Gedanken sind von Strigel, wenngleich nicht völlig aufgegeben, er nennt sie ja, wie gesagt ist, auch, aber doch sachlich sehr stark zurückgedrängt worden. Denn um die **religiöse** Auffassung Luthers und der Bekenntnisschriften recht verstehen und in ihrer Tiefe und religiösen Wahrheit recht begreifen zu können, dazu fehlten Strigel die reformatorischen Voraussetzungen, die terrores conscientiae eines Luther und nach ihm auch des Flacius, dessen Lebenserfahrung sich in ähnlichen Linien bewegt hat wie diejenige seines Lehrers. Aber eben deswegen weil Strigel das Wesen der Sünde nach der obigen Darstellung nicht so sehr **religiös** wertet als vielmehr **legal** begreift, die Sünde mehr am *νόμος* mißt und mehr **äußerlich** faßt, darum mußte auch sein Begriff von dem Wesen der realen Freiheit und folglich auch vom Wesen der Erlösung von dem reformatorischen abweichen.

Und gehört, wie gelegentlich angemerkt wurde, auch das mit zu dem Großen an Luther und der Augustana, daß sie bei der Fixierung ihres Glaubensbekenntnisses von den haarspaltenden dialektischen Künsten ihrer Zeit völlig unberührt geblieben sind und es absichtlich abgewiesen haben, in der

[1] Quenstedt, Theologia didactico-polemica II 62. Vgl. Schmid, Dogmatik der evang.-luth. Kirche. 3. Aufl. S. 186.

[2] Loofs, DG. S. 855.

Theologie mit den philosophischen Mitteln des Aristotelismus zu arbeiten, so bedeutet das absichtlich gegenteilige Verhalten Strigels, wennschon er dafür Melanchthon als seine Autorität anführen kann, ein Hinabgleiten von jener reformatorischen Höhe.

Wohl hat sich ja allerdings selbst ein Flacius trotz seiner geflissentlichen Betonung des reformatorischen und rein „theologischen" Charakters seiner Lehrdarstellung von Strigel in das ihm, dem Flacius, verhaßte Gebiet der Philosophie und philosophischer Unterscheidung hineinziehen lassen. Aber er hat doch dieses philosophische Gebiet bald wieder verlassen, indem er an Stelle des Substanzbegriffes den vires-begriff in seine Theologie eingeführt hat. Er hat gar bald die Alternative: Substanz oder Accidens beiseite geschoben durch Einführung des Begriffes „wesentliche Kräfte."

So hat sich Strigel trotz Anerkennung und Beibehaltung wertvoller Gedanken, die sie vertreten, auch wieder von Melanchthon und Luther entfernt. Zugleich aber hat er auch Wendungen und Sätze geformt und gebraucht, die nicht ohne weiteres mit denjenigen Luthers und der Augustana zusammenzureimen sind, dagegen römischen Lehrbestimmungen in hohem Maße verwandt sind und „interimistischen" Aeußerungen sich näherten oder jedenfalls zu nähern schienen. Wohl unterscheidet ja Strigel, wie dargestellt worden ist, ganz bestimmt zwischen dem modus agendi und der efficacia, während die römisch-scholastische Tradition vielfach efficacia und vis mit zu dem Begriffe des modus agendi hinzurechnete. Auch faßt Strigel den modus agendi in dem weiteren Sinne, daß er die capacitas, den modus recipiendi et cupiendi verbum ihm einordnet. Indessen ist seine Annäherung an die römische Doktrin doch gleichwohl deutlich erkennbar. Auch der Synergismus Strigels ist mehr als ein bloß „orthodox gewordener."

Gleichwohl verdient er jedoch um der nicht wegzuleugnenden Mängel und Irrtümer seiner Lehre willen nicht solche Vorwürfe, wie seine Gegner ihm gemacht haben. Sie bezichtigten ihn des Pelagianismus und stellten ihn mehr oder weniger mitten in das römische Lager hinein. Hiergegen gilt unbedingt das Urteil, das sich bereits am Ende der Weimarer Disputation als Ueberzeugung durchsetzte: certe eum non adeo graviter errasse.

Anhang.

Strigels „Kurtzer Vnterricht vom freyen Willen."

(Hdschr. W. B. 74 fol. 69 ff.)

I. Erstlich.

Wohin in diesem artiel fürnemlich zu sehen vnd worauff acht zu geben.

Zum Ersten. Es soll dieser artiel fürnemlich also gehandelt vnd getrieben werden, das allein Gottes ehr erhalten werde, vnd aller rhumb vnd vermessenheit der menschlichen krefften niedergeschlagen, auff das, wer sich rhumet allein sich des Herrrn rhume. 1. Kor. 1 u. 15.

Zum Andern, das die Erbsunde nicht verkleinert noch verringert, sondern mitt iren gebürlichen farben herausgestrichen werde, Sintemal allhie von dem menschen geredet wird, der noch vnter dem reich der sund, der Tyranney des Satans vnd gewalt des Todes gefangen ligt, was derselbige zu seiner bekerung vnd erneuerung durch seine kreffte vnd vermugen bringen, geben, thun, wirken oder mittwirken kunne.

Zum Dritten, das dem Ampt vnd verdienst Christi nichts abgebrochen auch des heiligen geistes werck in der bekerung nicht halbiret noch geschmelert werde.

Zum Virden, das beiden irthumen gesteuret vnd gewereet werde, nemlich der Pelagianer vnd Enthusiasten, auch die gewissen nicht inn zweivel oder fleischliche sicherheit gefuret vnd gebracht werden.

II. Zum Andern.

Von dem Hauptstreyt wieder die Pelagianer vnd des freyen willens Patrone seind folgende stucke zu merken:

Erstlich ob der mensch durch die Erbsunde nur etwas verwundet, oder aber gantz vnd gar tötlich vergifftet sey vnd alles vermugen zur bekerung durch die Erbsunde verloren, Oder aber noch irgend ein funcklein gutes im menschen vbrig vnd verborgen stecke.

Antwort. Die Erbsunde hatt den menschen dermassen innerlich vnd eusserlich verderbet, geschendet vnd durchgifftet, das er nicht allein vom guten abgewand, ia auch darzu erstorben, sondern dargegen zu allem bösen begierig vnd geneigt ist vnd allein dahin strebet mitt hertzen, sinn vnd allen krefften, was gott vnd seinem willen zuentgegen ist, wie der Apostel sagt

zum Römern am achten, Fleischlich gesinnet sein ist eine feindschaft wider Gott.

Darauß den gewaltiglich erfolget, das der mensch, so lang er von der Erbsunde besessen ist vnd im reich des Satans gefangen ligt, zu seiner erledigung auß im selbst vnd auß seinen krefften nimmermher kommen kon.

Zum Andern. Woher die bekerung iren vrsprung habe.

Antwort. Allein auß gottes gnade one einigen verdienst vnd wirdikeit des menschen, wie geschrieben stehet: Ich erbarme mich des ich mich erbarme. Vnd wie Paulus sagt, auß gnaden bin ich das ich bin.

Zum Dritten. Wer wircket den die bekerung vnd erneuerung im menschen?

Antwort. Allein der heilige Geist, der ist der einige werckmeister, der die hertzen endert, erleuchtet vnd wiederumb zu Gott bekeret, ohne einige mittwirckung, oder nebenhulffe des natürlichen menschen laut des dritten Articls von der heiligung im Catechismo Lutheri vnd nach dem Kirchengesange sine tuo numine nihil est in homine. Item Nach dem spruch Christi, Sine me nihil potestis facere.

Zum Virden. Hatt denn der mensch inn seiner natur keine verborgene krafft oder Tuchtigkeit, solche bekerung neben vnd mitt Gott zu befördern?

Antwort. Nein, sondern die Erneuerung ist gantz vnd gar ein pur lauter gnadenwerck gottes des heiligen Geistes, Vnd helt sich der Mensch hierinnen nur pure passive, das ist, wie der Prophet sagt, Er ist der thon, der sich den töpfer seines gefallens dreen vnd arbeiten lest.

Zum Fünften. So wircket vnd schaffet Gott nicht allein den anfang, sondern fördert auch vnd erhelt sein werck?

Antwort. Wir bekennen öffentlich, das Gott der anfang, das mittel vnd das ende sey unserer bekerung vnd alles des, so an vns gut ist, vnd verwerfen außdrucklich nicht allein der Pelagianer irthumb, sondern aller derer lher vnd meinungen, die das geringste den natürlichen krefften des menschen zu der bekerung vnd gottes sachen zuschreiben.

Zum Sechsten. Auß was grund vnd beweisung geschieht das?

Antwort. Nicht auß der Heiden oder Philosophen bucher, sondern auß gottes wort, den schrifften der Propheten vnd Aposteln Gen: 6. 8. Jer.: 17. Joh.: 1. 6. 8. Röm.: 7. 8.

1. Kor.: 2. 2. Kor.: 3. Phil.: 2. Act.: 2. 5 u 10. Diese zeugnus lheren vnd beweisen gewaltiglich I. das die Erbsunde den gantzen menschen verderbet vnd zu allem guten vntüchtig gemacht habe. II. Das solche bekerung Gottes pur lauter gnadenwerck sey. III. Das der naturliche mensch inn geistlichen sachen, gott vnd vnsere selikeit belangend gantz vnd gar keinen freien willen hab.

Zum Siebenden: Soll man dann auch das wort freier wille in den kirchen brauchen.

Antwort. D. Lutheri rhat ist der, dieweil es in vnd allewege viel schadens gethan vnd von wenigen verstanden worden, vnd noch wird, so sey es viel sicherer, das es gar auß der kirchen getan vnd gewisen werde. In der Schuel aber möcht man es gebrauchen. Doch nicht ohne scharffe purgation, die es vorhin zu tode purgire, damitt es nicht gotteswerck vnd ehre verkleinere.

Zum Dritten.

Wie vnd wodurch der mensch zu solcher bekerung vnd erneuerung gebracht werde, wider die Manichäer, Widertauffer, Enthusiasten vnd Schwenckfeldisten.

Erstlich. Welches ist nun das ordentliche mittel, dadurch Gott den menschen erneuert, heiliget vnd erleuchtet?

Antwort. Es wird der mensch bekert, erneuert vnd geheiliget nicht ohne mittel, wie Stenckfeld vnd die Widertauffer treumen, sondern durch eußerliche ordentliche mittel, nemlich durch das mündliche, wort vnd die hochwirdige sacrament, laut des spruchs Pauli Röm.: 10. der glaube kumbt auß dem gehör, das gehör aber durch das wort Gottes. Item wie sollen sie nun gleuben, wenn sie nicht gehöret haben? Das sind clare helle wort, die mit nichten auff die himmlische offenbarung oder erleuchtung können gedeutet werden.

Zum Andern. Wircket denn solch hören an sich selbst den glauben im menschen?

Antwort. Mit nichten, sondern wie Paulus spricht: der geist ists, der da lebendig machet. Darum, obwohl der mensch das wort höret, so ist ihm doch unmuglich dasselbige zuverstehen, demselben zugehorchen oder zu gleuben, er werde denn zuvor durch den heiligen geist gezogen, erleuchtet vnd lebendig gemacht Joh.: 6. 1. Kor.: 2. Augsb. Conf. im fünften Artiel: Durch das wort vnd sacrament wird der heilige Geist gegeben, welcher den glauben anzundet, wo vnd wenn es gott gefellig ist, in denen, die das wort hören.

Zum Dritten: So kan gleichwol der mensch das mündliche wort hören?

Antwort. Ja traun. Eben darum wird es geprediget, das es der mensch hören, lernen, ia auch etlicher maßen betrachten soll vnd kan. Vnd in dem wird der mensch billich von einem stock vnd block vnterschieden. Doch wollen wir solch hören nur von dem eußerlichen gehör des buchstabens, vnd nicht ferner verstanden haben.

Zum Virden. So wird ie dem natiirlichen menschen allhie keine krafft noch macht zur bekerung, auch keine innerliche tuchtigkeit, dadurch er sich bereiten oder schicken könne zur erneuerung, zugeeignet?

Antwort. Nicht allein wird im solche innerliche tuchtigkeit vnd geschicklikeit abgeschnitten vnd entzogen, sondern auch ausdrucklich gelhert, das zuvor, vnd ehe dann der freye wille durch gottes wort vnd den heiligen Geist gezogen, erleuchtet vnd lebendig gemacht werde, kein krafft noch macht, kein witz noch verstand da sey, damitt er zur gerechtikeit vnd leben sich schicken oder bereiten kunne, ia, ie mher der mensch furgenomen, sich selbst herauszuwircken, je erger es mitt im werde.

Zum Fünften. Warum braucht ir dann die wort Modus agendi, Aptitudo, Capacitas, welche bey vielen das ansehen haben, als geben sie einen pelagianischen Choturnen vnd sein hinderlistig gesetzet, den pelagianischen irthumb damitt zu verschleiffen?

Antwort. Haben wir denn nicht macht, eben die wort zu gebrauchen, derer andere vor vns vnd hochgelherte, bewerte Theologen one iemands einrede in dieser materia gebraucht haben? Das aber solche aufflage des Choturni halben eine mutwillige calumnia sey, das beweiset vnsere vorgehende vnd nachfolgende[1] erklerung, darinnen außdrücklich dem Menschen, soviel die krafft vnd wirckung der erneuerung anlangt, alles genummen vnd entzogen vnd aber dagegen allein Gottes gnade wie billich wird zugeschrieben vnd heimgetragen. So wird auch allhie nicht gehandelt, was der mensch auß seiner natur fur geschicklikeit zu Gottes sachen habe, oder nicht. Denn dasselbige droben genugsam erkleret ist auß dem spruch S. Pauli 1. Kor: 2. vnd anderen herrlichen zeugnussen: Sondern nur allein wider die Manichäer, Enthusiasten, Stenckfeldisten vnd andere des predigtampts lesterer gestritten. I. Das der mensch nicht

[1]) Gemeint ist, was in dieser Schrift vorhergeht und weiter gesagt wird.

durch himmlische offenbarung, sondern ordentlicher weise durch das Evangelium von Gott beruffen, erleuchtet vnd geheiliget werde. Vnd wird diese ordnung vmb kürtze willen Modus agendi von den gelherten genent, des predigtampts dignitet, krafft vnd wirckung damit anzuzeigen. II. Vnd das der mensch auch nach dem fall diese eigenschafft behalten, vnd noch vbrig habe, das er das mündliche, eußerliche wort hören, lesen vnd etlicher maßen betrachten soll vnd könne, auch nicht mit gewalt zur bekerung gezwungen oder gedrungen werde, vnd deswegen an diesem ort wider die Manichäer billich von einem bloch vnd stock vnterschieden wird, wie auch von anderen vnvernunftigen Creaturn, inn welchen weder verstand noch wille ist, darinne Gott die bekerung durch sein wort ordentlich auffrichtet.

Bekennen aber hie abermals, das das wort verstehen, das ia=wort von hertzen geben, die verheißung ergreiffen vnd annemen nicht sey des freyen willens, sondern allein gottes werck vnd krafft, vnd folge alsdann, nachdem Gott denn willen geendert vnd itzt erneuert hat. III. Vnd das allein der mensch fur allen anderen sichtbarlichen Creaturen diesen vorzug habe, das er durch Gottes freywillige ordnung vnd vetterliche gnade erleuchtet, bekeret vnd selig gemacht werde, wie denn die Kirche singet, qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, vnd Luther sagt, Gott hatt den himmel nicht den Enten oder Gensen, sondern den menschen erschaffen.

Diese praerogativa des menschen fur anderen Creaturen wird allhie genent Aptitudo oder Capacitas, vnd in solchem verstand hatt auch diese wörter gebraucht Lutherus Tom. 1 u. 3. Item die wirtenbergische Apologia ꝛc. Vnd ist biß anher von Niemand angefochten oder gestritten worden.

So ist an diese phrasen vnd art zu reden niemand also verbunden, das er zu vermeiden einiger ambiguitet vnd mißverstand, so darinnen verborgen sein soll, anderer rede nicht gebrauchen durffte. Denn wir, gottlob wohl wissen, das es ein ander ding in ist schulen bey gelerten vnd ein ander ding bei einfeltigen leyen zu lheren vnd zu predigen. Vermanen auch alle Pfarherr vnd Diener der kirchen Christi, das sie hierinnen bei des Lutheri Catechismo vnd anderen seinen schrifften einfeltiglich bleiben vnd darauß ire Zuhörer lheren vnd vnterrichten. Darneben aber vnnötiges gezenkes, vnd mutwilliger lesterung vnschuldiger Personen, damitt die zuhörer verwirret, sich enthalten, oder an gebürlichen örtern davon disputieren.